L'ESSERE È EMPATIA

Dittico su un'etica per il tempo della tecnica

MATTIA PITTIGLIANI

edizione integrale — dono gratuito

L’essere è empatia — Libro secondo

Dall’Essere alla Risonanza. Per una genealogia cosmologica dell’empatia

Mattia Pittigliani

Edizione dell’autore — dono gratuito

2026

CC BY-NC-SA 4.0

L’essere è empatia — Libro secondo

1. Copyright e licenza
2. Libro secondo — Dall’Essere alla Risonanza
    1. Premessa
    2. PARTE I — Il problema: perché la domanda sull’essere va riaperta
        1. Capitolo 1 — Il gesto ippocratico applicato alla metafisica
        2. Capitolo 2 — La crisi della fondazione
    3. PARTE II — Empatia: dalla biologia alla parola
        1. Capitolo 3 — L’origine evolutiva dell’empatia
        2. Capitolo 4 — Il tradimento della parola: come la ragione ha diviso empatia e distacco
        3. Capitolo 5 — L’asimmetria del contagio: perché la gioia si trasmette e il dolore no
    4. PARTE III — Risonanza: oltre l’intersoggettività
        1. Capitolo 6 — Dall’empatia alla risonanza: l’estensione al non-vivente
        2. Capitolo 7 — Il sublime naturalizzato
    5. PARTE IV — Dalla risonanza al significato, dal significato all’essere
        1. Capitolo 8 — Come nasce il significato

    2. Capitolo 9 — La nuova genealogia: Cosmo → Vita → Emozione → Empatia → Risonanza → Significato → Filosofia → Essere

6. PARTE V — Conseguenze: l'etica della permeabilità

    1. Capitolo 10 — Permeabili, non impermeabili né fragili
    2. Capitolo 11 — Dall'Etica Intermedia alla filosofia della risonanza
    3. Conclusione — Un invito, non una sintesi
    4. Nota dell'autore sulla natura di quest'opera

3. Appendice — La lettera a Umberto Galimberti

    1. Nota introduttiva
    2. La lettera

1. Title Page
2. Cover
3. Table of Contents

Copyright e licenza

© 2026 Mattia Pittigliani.

Quest'opera è rilasciata sotto licenza Creative Commons Attribuzione — Non commerciale — Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0).

Sei libero di condividere (riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico) e modificare (rielaborare, trasformare, sviluppare) quest'opera, alle seguenti condizioni:

- Attribuzione: devi riconoscere una menzione di paternità adeguata all'autore e indicare se sono state effettuate modifiche;
- Non commerciale: non puoi utilizzare quest'opera per scopi commerciali;
- Condividi allo stesso modo: se rielabori o trasformi quest'opera, devi distribuire i tuoi contributi con la stessa licenza dell'originale.

Testo completo della licenza: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.it

Quest'opera è offerta gratuitamente. Non è destinata alla vendita.

Fatelo vostro. Fatene qualcosa di migliore.

Libro secondo — Dall'Essere alla Risonanza

Per una genealogia cosmologica dell'empatia

> *Al popolo venezuelano, che nel giugno del 2026 mi ha insegnato che lasciarsi attraversare dal dolore non significa esserne distrutti — e che a volte, in mezzo alle macerie, si riceve più di quanto si riesca a dare.*

Premessa

Il lettore troverà, in alcuni capitoli di questo libro, il racconto di giorni precisi e recenti: un terremoto, una missione di soccorso, alcune persone che hanno scavato tra le macerie con mezzi molto diversi tra loro. Ho scelto di ancorare parte dell'argomentazione a quell'esperienza non perché fosse unica — esperienze simili accadono, purtroppo, con una frequenza che la cronaca fatica persino a registrare — ma perché mi ha insegnato, nel corpo prima che nella teoria, esattamente ciò che queste pagine tentano di argomentare. Chi legge questo libro tra qualche anno, quando quei fatti saranno usciti dalla memoria pubblica, può leggerli come continuerò a intenderli io stesso: non cronaca allegata a un'argomentazione filosofica, ma il luogo in cui quell'argomentazione ha smesso, per qualche giorno, di essere soltanto pensata.

Vale la pena essere precisi su un punto, perché cambia il modo in cui queste pagine vanno lette. Il modo di vivere l'empatia che questo libro argomenta non è nato in Venezuela, e non dipende dal Venezuela per restare vero. È il risultato di un pensiero che

ho costruito, con i miei mezzi e senza alcuna pretesa accademica, nell'arco di quarant'anni di vita. Il Venezuela non ne è stata l'origine, ma la prova — e per giunta una prova che non avevo cercato: tra la chiamata che mi comunicava la partenza e l'imbarco sono passate meno di tre ore. Non c'è stato il tempo di prepararsi, né psicologicamente né tantomeno filosoficamente. C'è stato solo il tempo di scoprire se un pensiero coltivato per una vita reggesse quando la realtà, senza preavviso, decidesse di metterlo alla prova. Per questo credo che il libro sopravviverà al Venezuela, anche quando il Venezuela sarà solo un ricordo: perché il pensiero che qui si argomenta esisteva prima di quei giorni, ed è quei giorni ad aver avuto bisogno di lui, non il contrario.

PARTE I — Il problema: perché la domanda sull'essere va riaperta

Capitolo 1 — Il gesto ippocratico applicato alla metafisica

Il libro precedente si chiudeva con un'intuizione lanciata più che dimostrata: forse la domanda sull'essere non è il punto di partenza della filosofia, ma il suo punto d'arrivo. Forse non dobbiamo chiederci che cosa fondi il mondo, ma come sia potuto emergere, dentro il mondo, qualcuno capace di porre quella domanda. Era un'intuizione affidata al lettore quasi come un dono ancora incompiuto, sostenuta più dalla forza dell'immagine che da un'argomentazione distesa.

Questo libro nasce per onorare quel debito. Non ripeterà l'intuizione: la metterà alla prova.

E per farlo, deve tornare a un gesto che il primo volume aveva

solo evocato: il gesto di Ippocrate. Non come omaggio storico, non come citazione erudita, ma come metodo di lavoro. Perché prima di chiedersi che cosa sia l'essere, occorre chiedersi come si debba porre, oggi, questa domanda. E su questo punto Ippocrate ha ancora qualcosa da insegnarci — non alla medicina, questa volta, ma alla filosofia.

Il male sacro

Nella collezione di testi che la tradizione attribuisce alla scuola ippocratica si trova un trattato dal titolo apparentemente sorprendente: *Sul male sacro*. L'oggetto di quel testo è ciò che oggi chiamiamo epilessia. Nel mondo greco arcaico, questa malattia — capace di abbattere un uomo sano in pochi istanti, di scuoterlo con convulsioni, di sottrargli la parola e la coscienza per poi restituirglielo come se nulla fosse accaduto — non poteva che apparire come un segno divino. Un dio entrava nel corpo, lo scuoteva, lo abbandonava. Nessuna causa visibile giustificava un evento così improvviso e così terribile: doveva quindi provenire da altrove, da una causa che non apparteneva all'ordine naturale delle cose.

L'autore del trattato — che la tradizione chiama Ippocrate, pur senza certezza filologica sull'attribuzione — rifiuta questa spiegazione. Le righe con cui il trattato *Sul male sacro* si apre sono tra le più nette che la medicina antica ci abbia lasciato. Le traduciamo qui direttamente dal greco, con parole nostre:

> *«Riguardo alla malattia chiamata sacra, le cose stanno così. A me non pare affatto che sia più divina o più sacra delle altre: ha una sua natura, come ogni altra malattia, e da lì trae origine. Sono gli uomini ad averla creduta qualcosa di divino, per la propria inesperienza e per lo stupore che essa*

desta, dato che non somiglia a nessun'altra.»

È un passaggio che vale l'intero trattato, e conviene soffermarsi su ogni sua mossa. Ma è essenziale, per il ragionamento che vogliamo costruire, capire *perché* Ippocrate la rifiuta, perché è qui che si gioca tutta la differenza tra un gesto scientifico autentico e una semplice sostituzione di dogmi.

Vale la pena soffermarsi ancora un momento sul contesto, perché la portata del gesto si apprezza solo se si comprende quanto fosse controcorrente. Nella Grecia del V secolo a.C., l'epilessia non era una malattia come le altre nemmeno agli occhi del senso comune più smaliziato: era chiamata, letteralmente, "il male sacro", ed era attribuita di volta in volta a Selene, ad Ares, a Poseidone, alla Madre degli Dei, a seconda dei sintomi manifestati. Chi ne soffriva veniva affidato a purificatori, incantatori, ciarlatani itineranti che promettevano riti e purghe. Rifiutare questa cornice non significava semplicemente correggere una diagnosi: significava sottrarre un intero ambito dell'esperienza umana al dominio del sacro, in un'epoca in cui il sacro pervadeva ogni interstizio della vita quotidiana. Era, in altre parole, un atto che rischiava l'accusa di empietà, non solo l'errore scientifico.

Ippocrate non rifiuta la spiegazione divina perché possiede già, in tasca, la spiegazione corretta. Non sa che l'epilessia ha origine nel cervello, non conosce i meccanismi neuronali, non ha strumenti per osservare ciò che accade davvero nel corpo di un epilettico. Se il criterio del suo rifiuto fosse stato "ho un'alternativa migliore", il suo gesto sarebbe stato debole, sostituibile, aleatorio — un dogma scambiato con un altro dogma, più aggiornato ma non più fondato.

Il suo rifiuto nasce da un principio più radicale, e proprio per questo più duraturo: IL MISTERO DI UN FENOMENO NON

AUTORIZZA AUTOMATICAMENTE UNA SPIEGAZIONE SACRA. Non sapere non equivale ad aver trovato una spiegazione ultima nel divino. Non sapere significa, semplicemente, non sapere ancora. E ciò che oggi ci appare privo di causa visibile potrebbe semplicemente possedere una causa che i nostri strumenti attuali non sono ancora in grado di rilevare.

È una differenza sottile ma decisiva. Ippocrate non colma il vuoto lasciato dall'ignoranza con un nuovo contenuto — lo lascia aperto, e si impegna a continuare a cercare. Rifiuta la tentazione più antica e più umana di fronte al mistero: quella di chiuderlo, invece di abitarlo.

Un principio, non una teoria

Se ci fermassimo qui, avremmo solo un aneddoto di storia della medicina. Ma ciò che rende Ippocrate un punto di partenza legittimo per un libro di filosofia è che il suo gesto non riguarda soltanto l'epilessia. Riguarda un atteggiamento verso qualunque fenomeno che ci appaia, in un dato momento storico, irriducibile alle nostre categorie esplicative correnti.

Possiamo formulare questo atteggiamento come un principio metodologico generale, spogliato del suo contesto medico originario:

Ciò che non comprendiamo non è necessariamente soprannaturale, definitivo o ultimo. Potrebbe semplicemente possedere cause — o condizioni di possibilità, o una storia — che non abbiamo ancora ricostruito.

Formulato così, il principio smette di appartenere soltanto alla medicina. Diventa applicabile a qualunque campo del sapere in cui l'uomo, di fronte a un fenomeno che eccede la propria comprensione, sia tentato di fermarsi, di dichiarare quel

fenomeno primitivo, irriducibile, fondativo — invece di continuare a interrogarlo.

E qui si apre la domanda che dà il titolo a questo capitolo: che cosa accade se applichiamo lo stesso principio non a una malattia, ma alla domanda filosofica per eccellenza — la domanda sull'essere?

La metafisica come "male sacro" del pensiero

È una mossa che richiede cautela, perché rischia di suonare irriverente verso venticinque secoli di filosofia. Non è questa l'intenzione. Non stiamo dicendo che la metafisica occidentale sia stata un errore, né che i suoi grandi architetti — da Platone ad Aristotele, da Tommaso a Descartes, da Kant a Hegel, fino a Heidegger — abbiano semplicemente sbagliato strada. Stiamo dicendo qualcosa di più preciso e, crediamo, di più rispettoso: che la metafisica ha affrontato il proprio mistero fondamentale con lo stesso schema logico con cui la medicina greca arcaica affrontava l'epilessia.

Il mistero della metafisica è antico quanto la filosofia stessa: perché esiste qualcosa piuttosto che niente? Perché le cose che esistono possiedono un'identità, una natura, un'essenza, invece di essere pura indistinzione? Che cosa rende possibile che l'essere si dia, invece di non darsi affatto?

Di fronte a questo mistero — autentico, e tutt'altro che risolto — la tradizione filosofica ha costruito, nel corso dei secoli, una serie di risposte che condividono una struttura comune: individuano un fondamento ultimo, un terminale esplicativo oltre il quale non è più legittimo, o non è più necessario, interrogarsi. Le Idee di Platone, la sostanza di Aristotele, Dio come causa prima nella scolastica, il soggetto trascendentale in Kant, lo Spirito assoluto

in Hegel, e infine — nel tentativo più radicale e più consapevole di tutti — l'Essere stesso come orizzonte ultimo in Heidegger, quell'Essere che si sottrae mentre si dà, che nessun ente può contenere, e che tuttavia rende possibile ogni ente.

Ognuna di queste risposte è, a suo modo, un capolavoro di rigore concettuale. Non le stiamo liquidando come favole. Ma osserviamole con lo sguardo che Ippocrate riservava al male sacro: che cosa hanno in comune, al di là delle loro enormi differenze? Tutte individuano qualcosa che *spiega senza essere a sua volta spiegato*. Un terminale. Un punto in cui la domanda "perché" smette di essere legittima, perché si è toccato il fondamento.

È esattamente la struttura logica della spiegazione sacra: il dio che entra nel corpo dell'epilettico non ha bisogno, a sua volta, di una spiegazione — è lui stesso il punto in cui la catena delle cause si arresta. Il fondamento metafisico, per quanto raffinato, condivide questa funzione: è il luogo in cui il pensiero, esausto o soddisfatto, decide di fermarsi.

Un chiarimento necessario

A questo punto è importante prevenire un fraintendimento che altrimenti comprometterebbe tutto il ragionamento successivo. Non stiamo suggerendo che i grandi filosofi della tradizione fossero, in un qualche senso, ingenui o pre-scientifici. Platone, Aristotele, Kant, Hegel, Heidegger sono tra le intelligenze più rigorose che la specie umana abbia prodotto. La struttura "fondativa" del loro pensiero non è un difetto di metodo — è, semplicemente, l'unico metodo disponibile prima che l'uomo possedesse gli strumenti per ricostruire empiricamente la storia naturale di ciò che pensa.

Ippocrate stesso, del resto, non disponeva della neurologia. Il suo merito non consiste nell'aver risolto il problema dell'epilessia, ma nell'aver rifiutato di chiuderlo prematuramente, lasciando alle generazioni successive lo spazio per continuare l'indagine. Allo stesso modo, questo libro non intende accusare la metafisica di un errore, ma constatare che oggi, per la prima volta nella storia del pensiero, possediamo gli strumenti che ai grandi fondatori mancavano: una cosmologia che ricostruisce la nascita dell'universo e delle stelle; una biologia evolutiva che ricostruisce l'origine della vita e delle specie; una scienza del cervello che ricostruisce, sia pure in modo ancora parziale, l'emergere dell'emozione e della coscienza.

Per la prima volta, cioè, il tentativo di sostituire il fondamento con la genealogia non è più un azzardo speculativo. È un progetto che può appoggiarsi su una base empirica reale.

Un'inquietudine che la tradizione stessa conosceva

Prima di proseguire, è onesto riconoscere che l'insofferenza verso i fondamenti chiusi non è un'invenzione di questo libro: attraversa, carsicamente, la storia stessa della metafisica. Heidegger, più di ogni altro, aveva già avvertito che qualcosa non tornava nel modo in cui la tradizione aveva trattato la domanda sull'essere. Nelle prime pagine di *Essere e tempo* — precisamente nel primo paragrafo dell'Introduzione — osserva che la filosofia occidentale, dopo Platone e Aristotele, ha smesso di interrogarsi sul senso dell'essere, ritenendolo un concetto talmente ovvio da non richiedere ulteriore indagine: un fondamento dato per scontato proprio perché troppo presente per essere visto. Il suo intero progetto filosofico nasce dal tentativo di riaprire quella domanda, di non accontentarsi di ciò che la tradizione aveva sedimentato come risposta definitiva.

C’è dunque, già in Heidegger, un gesto affine a quello ippocratico: il rifiuto di considerare l’essere un terminale ovvio, la volontà di scavare sotto ciò che sembrava già spiegato. Ed è per questo che il dialogo con lui, in questo libro, non sarà mai polemico, ma di prosecuzione critica. Dove per Heidegger la domanda va riaperta esplorando la struttura esistenziale e temporale di chi la pone — quell’ente che lui chiama *Dasein*, l’esser-ci capace di comprendere l’essere — noi tenteremo di riaprirla esplorando la storia naturale, biologica ed evolutiva di quello stesso ente. Non sostituiamo Heidegger: proseguiamo il suo scavo con altri strumenti, quelli che la scienza del nostro tempo mette a disposizione e che nella prima metà del Novecento non erano ancora maturi.

Non eliminare, riformulare

C’è una seconda ragione, altrettanto importante, per cui il gesto ippocratico va distinto con cura da un rifiuto sprezzante della domanda sull’essere. Nel Novecento, alcune correnti filosofiche — penso in particolare al neopositivismo logico e a certe letture affrettate di Wittgenstein — hanno liquidato la domanda metafisica come priva di senso, come un mero abuso del linguaggio da dissolvere piuttosto che da affrontare. Non è questa la strada che vogliamo percorrere, e la distanza da questa posizione va dichiarata subito, con chiarezza.

Ippocrate non dice “l’epilessia non esiste” o “la domanda sulla sua causa è priva di senso”. Dice esattamente il contrario: la domanda è legittima, va presa sul serio, e proprio per questo non va chiusa con una risposta prematura. Il suo gesto non è di eliminazione, ma di apertura instancabile.

Allo stesso modo, questo libro non dice che la domanda sull’essere sia priva di senso, un pseudoproblema da smontare

con l'analisi grammaticale. Dice qualcosa di più simile a questo: la domanda è autentica, e proprio per questo merita di essere riformulata, non archiviata. Non "che cosa fonda l'essere", cercando un terminale oltre cui non ci si può più interrogare — ma "come è potuto accadere che qualcosa, dentro l'universo, diventasse capace di porre la domanda sull'essere". La prima domanda cerca un'essenza. La seconda cerca una storia. Ma entrambe prendono sul serio il medesimo mistero.

Perché proprio oggi

Resta da chiarire un punto che un lettore attento potrebbe legittimamente sollevare: se il gesto ippocratico è un principio metodologico così semplice — non fermarsi al mistero, continuare a cercare la genealogia — perché nessun filosofo prima d'ora ha tentato seriamente questa strada per la domanda sull'essere? La risposta più onesta è che, in un certo senso, il tentativo è già stato fatto, più volte, e vale la pena riconoscerlo esplicitamente prima di procedere.

Nietzsche, nella *Genealogia della morale*, aveva già compiuto una mossa strutturalmente identica per un altro terminale apparentemente ultimo: il valore morale. Invece di chiedersi che cosa sia il Bene in sé — la domanda platonica per eccellenza — Nietzsche chiede come si sia storicamente costituita la nostra capacità di distinguere bene e male, e da quali rapporti di forza, risentimento e potere questa distinzione sia emersa. Non elimina la moralità; ne rintraccia la nascita, mostrando che ciò che appariva come fondamento eterno è in realtà il sedimento di una storia. Foucault, un secolo dopo, estenderà lo stesso metodo alle istituzioni, ai saperi, alle forme del soggetto, mostrando come categorie che sembrano naturali — la follia, la sessualità, la delinquenza — siano in realtà il prodotto di dispositivi storici

precisi.

Il gesto che questo libro compie appartiene alla stessa famiglia, ma se ne distingue per un motivo preciso, che è anche il motivo per cui la sua stagione arriva soltanto ora. Le genealogie di Nietzsche e di Foucault sono genealogie discorsive e storico-culturali: ricostruiscono come certe idee si siano formate all'interno della storia umana, dei suoi testi, delle sue istituzioni. Restano, per così dire, dentro le mura della civiltà.

La genealogia che tenteremo qui va più indietro, ed è per questo che ha dovuto attendere il nostro secolo per diventare possibile. Non si ferma alla storia culturale dell'uomo, ma retrocede fino alla storia naturale dell'universo: non solo come si sia formata, in una data cultura, l'idea di "essere", ma come sia potuto emergere, nella storia cosmica e biologica, un qualunque essere capace di formulare quell'idea. È una genealogia che richiede cosmologia, non solo filologia; biologia evolutiva, non solo storia delle idee. Nietzsche e Foucault non potevano compierla, non per un limite del loro ingegno, ma perché la scienza del loro tempo non offriva ancora un racconto sufficientemente solido dell'origine della vita, delle emozioni, della coscienza. Noi, oggi, quel racconto lo possediamo — parziale, in continua revisione, ma sufficientemente solido da tentare l'impresa.

Proviamo a essere più concreti su che cosa intendiamo per "strumenti nuovi", perché è facile invocarli in astratto e molto più difficile mostrare che cosa aggiungano davvero. La cosmologia contemporanea ci permette di collocare la nascita dell'universo, la formazione delle prime stelle e la sintesi degli elementi chimici dentro una cronologia coerente e verificabile — non una favola sull'origine, ma una ricostruzione sottoposta a controllo osservativo continuo. La biologia evolutiva ci permette di ricostruire, sia pure con inevitabili zone d'ombra, il percorso

che dalla chimica prebiotica conduce alle prime forme di vita, e da queste alla comparsa del sistema nervoso, dell'emozione, della socialità. Le neuroscienze cominciano a mostrarci, con una precisione impensabile anche solo cinquant'anni fa, i correlati fisici di stati che un tempo appartenevano esclusivamente all'introspezione filosofica: la paura, l'attaccamento, il riconoscimento dell'altro.

Nessuna di queste discipline pretende di aver esaurito il proprio oggetto. Ognuna resta un cantiere aperto, attraversato da controversie, revisioni, ipotesi rivali. Ma insieme costituiscono, per la prima volta nella storia del pensiero, una genealogia materiale continua — dalla nucleosintesi stellare fino alla corteccia prefrontale — che nessun filosofo precedente Darwin avrebbe potuto anche solo abbozzare. È questo, e non una generica fiducia nel progresso scientifico, il motivo preciso per cui il gesto ippocratico applicato alla metafisica diventa oggi un progetto perseguibile, e non soltanto un'ambizione retorica.

L'itinerario che ci attende

Se il principio è questo — non fondamento, ma genealogia; non essenza, ma storia — resta da percorrerlo davvero, passo dopo passo, senza scorciatoie. Ed è qui che possiamo, per la prima volta in questo libro, rendere esplicita per intero la sequenza che i capitoli successivi dovranno argomentare, e non semplicemente enunciare:

Cosmo → Vita → Emozione → Empatia → Risonanza → Significato → Filosofia → Essere.

Ogni freccia di questa sequenza è una promessa che il libro dovrà mantenere, e vale la pena, già in questo primo capitolo, indicare almeno la direzione in cui ciascuna promessa verrà sciolta, così

che il lettore possa seguire il percorso con una mappa, per quanto ancora provvisoria, sotto gli occhi.

Dal cosmo alla vita: dovremo mostrare come le stesse leggi fisiche che governano la nucleosintesi stellare abbiano prodotto, su un pianeta tra miliardi, le condizioni chimiche sufficienti perché la materia cominciasse a replicarsi e a mantenersi lontana dall'equilibrio termodinamico — il primo, minimo gesto di ciò che diventerà, molto più tardi, un organismo.

Dalla vita all'emozione: dovremo mostrare perché un organismo capace di muoversi nel proprio ambiente abbia avuto bisogno, per sopravvivere, di stati interni rapidi e non deliberativi — la paura che allontana dal pericolo prima ancora che il pericolo sia compreso, l'attaccamento che tiene unita la prole prima che esista un concetto di famiglia.

Dall'emozione all'empatia: dovremo mostrare perché una specie sociale, per coordinarsi e proteggersi a vicenda, abbia sviluppato non solo emozioni proprie ma la capacità di riconoscerle negli altri — il passaggio dal semplice provare al provare-con.

Dall'empatia alla risonanza: dovremo mostrare, ed è forse il passaggio più delicato di tutto il libro, come questa capacità, nata per riconoscere emozioni in altri esseri senzienti, abbia potuto generalizzarsi fino a includere ciò che senziente non è — un paesaggio, un cielo stellato, una rovina — senza che questo implichi attribuire un'interiorità alla materia stessa.

Dalla risonanza al significato: dovremo mostrare perché un oggetto smetta di essere pura materia indifferente nel momento stesso in cui entra nel campo di un essere capace di risonanza, e diventi invece presenza, esperienza, valore.

Dal significato alla filosofia: dovremo mostrare come lo stupore — quel primo movimento che Aristotele stesso, nella *Metafisica*,

riconosceva come origine del filosofare — sia esso stesso un prodotto della risonanza, non della sola ragione calcolante.

Dalla filosofia all'essere: dovremo mostrare, infine, come solo a questo punto tardivo della catena — non prima, non come premessa nascosta, ma come esito — possa comparire la domanda che la tradizione ha sempre trattato come origine di tutto il resto.

Nessuno di questi passaggi, per ora, è stato dimostrato: sono soltanto annunciati. Ma annunciarli con questa precisione ha un valore che va oltre la semplice tabella di marcia: mostra, fin da questo primo capitolo, che il gesto ippocratico non si esaurisce in una dichiarazione di intenti. Impegna il libro a un lavoro verificabile, passo dopo passo, esattamente come Ippocrate non si limitò a dichiarare che l'epilessia avesse cause naturali, ma si impegnò — lui e la scuola che portò il suo nome — a osservare, descrivere, correlare sintomi e decorsi, costruendo pazientemente ciò che la sola intuizione non avrebbe potuto garantire.

È lo stesso impegno che chiediamo, da qui in avanti, a queste pagine: non un'altra intuizione affidata alla suggestione del lettore, come nel libro precedente, ma una catena di argomenti che ciascuno possa verificare, criticare, eventualmente respingere — ma non ignorare.

Il risultato finale, se il libro manterrà questa promessa, non sarà come mostreremo, una nuova metafisica sostitutiva, un altro sistema chiuso da opporre ai precedenti. Sarà, più modestamente e forse più radicalmente, la prova che l'essere non ha bisogno di essere fondato per essere compreso: ha bisogno soltanto di essere raccontato nella sua vera storia.

È una sequenza che rovescia l'ordine a cui la tradizione ci ha abituati. Non più: l'Essere fonda l'uomo. Ma: l'universo,

attraverso una storia di miliardi di anni, ha generato un essere — l'uomo — capace di interrogarsi sull'Essere. Il fondamento non precede la storia. Ne è, semmai, l'esito più tardivo e più fragile.

Questo capitolo non poteva dimostrare questa sequenza: poteva soltanto giustificare il metodo con cui ci accingiamo a percorrerla. Il gesto ippocratico non ci dice ancora *come* nasca la domanda sull'essere — ci dice soltanto che abbiamo il diritto, anzi il dovere filosofico, di continuare a cercarlo, invece di accontentarci di un fondamento che, per quanto raffinato, condivide la struttura logica di un dio che scuote il corpo di un malato.

Nel prossimo capitolo affronteremo il primo, inevitabile ostacolo su questa strada: se davvero rinunciamo a ogni fondamento ultimo, se scaviamo nell'uomo trovando solo cellule, nelle cellule solo molecole, nelle molecole solo atomi, che cosa impedisce che l'intera impresa filosofica collassi in un riduzionismo che dissolve, insieme al fondamento, anche il significato stesso di ciò che stiamo cercando? È la crisi della fondazione — ed è lì che dovremo dimostrare che descrivere la genealogia di qualcosa non equivale a negarne la realtà.

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 1

(Le opere sono elencate nell'ordine in cui compaiono nel capitolo. Le citazioni dirette segnalate nel testo andranno completate con edizione, traduttore e pagina esatta prima della pubblicazione.)

- Corpus Hippocraticum, *Sul male sacro* (*De morbo sacro*), V secolo a.C. La citazione nel testo è tradotta direttamente dall'originale greco. Per un'edizione italiana di riferimento si veda: Ippocrate, *La malattia sacra*, a cura di Amneris Roselli, Marsilio, Venezia 1996.

- Martin Heidegger, *Essere e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927) — edizione di riferimento adottata: trad. it. di Pietro Chiodi, revisione di Franco Volpi, Longanesi, Milano 2005. Le citazioni si riportano per paragrafo (§) e, dove possibile, per numerazione marginale originale (Niemeyer), costante in tutte le edizioni italiane.
- Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887).
- Michel Foucault, in particolare *Sorvegliare e punire* (*Surveiller et punir*, 1975) e *Storia della sessualità* (*Histoire de la sexualité*, 1976-1984), per il metodo genealogico applicato alle istituzioni e ai saperi.
- Aristotele, *Metafisica*, Libro I, sul tema della meraviglia (*thauma*) come origine del filosofare.

Capitolo 2 — La crisi della fondazione

Il capitolo precedente si chiudeva con una domanda che non possiamo permetterci di lasciare in sospeso: se rinunciamo a ogni fondamento ultimo — se sostituiamo l'essenza con la genealogia — che cosa impedisce che l'intera impresa collassi? Se scaviamo nell'uomo e troviamo cellule, se scaviamo nelle cellule e troviamo molecole, se scaviamo nelle molecole e troviamo atomi, e negli atomi ancora altro, non rischiamo di dissolvere, insieme al fondamento, anche ciò che quel fondamento doveva proteggere — il significato, il valore, la stessa dignità della domanda filosofica?

È l'obiezione più prevedibile, e per questo dobbiamo affrontarla subito, prima di procedere oltre: non stiamo semplicemente riducendo la filosofia alla scienza? Non stiamo scambiando la

profondità del pensiero con l'aridità di un inventario chimico?

Per rispondere, dobbiamo prima capire con precisione che cosa sia accaduto, nella storia della conoscenza occidentale, al concetto stesso di fondamento.

Il fondamento come pavimento

La metafisica classica ha sempre cercato ciò su cui la realtà potesse, per così dire, appoggiarsi. Le Idee di Platone erano il fondamento immutabile di cui le cose sensibili erano copie imperfette e mutevoli. La sostanza di Aristotele era ciò che permane sotto il mutare degli accidenti, il soggetto ultimo a cui ogni predicato si riferisce. Dio, nella sintesi scolastica, divenne la causa prima che non ha bisogno, a sua volta, di alcuna causa. Descartes spostò il fondamento nell'interiorità del soggetto pensante, in quel *cogito* che resiste a ogni dubbio proprio perché il dubbio stesso lo presuppone. Kant, pur demolendo le pretese della metafisica dogmatica, ricostruì un fondamento nella struttura trascendentale del soggetto conoscente, quelle forme a priori dello spazio, del tempo e delle categorie senza le quali nessuna esperienza sarebbe possibile. Hegel, infine, tentò l'operazione più ambiziosa di tutte: fare dello stesso movimento dialettico della realtà il proprio fondamento, in modo che nulla restasse fuori dal sistema.

Diverse come sono, tutte queste risposte condividono un'immagine implicita: quella del fondamento come pavimento. Un piano stabile su cui l'edificio della conoscenza può ergersi senza sprofondare. Che il pavimento sia un'Idea eterna, una sostanza, Dio, il soggetto trascendentale o lo Spirito assoluto, la funzione logica resta identica: qualcosa deve fermare la caduta, qualcosa deve essere lì, sotto, a reggere tutto il resto senza avere, a propria volta, bisogno di essere retto.

La scienza moderna ha fatto qualcosa di silenzioso ma devastante per questa immagine: ha continuato a scavare sotto ogni pavimento che credevamo di aver trovato, e non ha mai incontrato un piano stabile. Ha trovato, ogni volta, un livello ulteriore.

Lo scavo senza fondo

Proviamo a ripercorrere questo scavo con la pazienza che merita, perché è proprio nei dettagli che si misura la portata del cambiamento.

Se osserviamo un essere umano con lo sguardo dell'anatomia classica, troviamo organi: cuore, fegato, cervello, sistema nervoso. Ognuno sembra avere una funzione precisa, quasi un compito assegnato, e per secoli questa articolazione in organi ha alimentato l'idea di un progetto, di un disegno che assegna a ciascuna parte il proprio ruolo nell'insieme.

Ma se scendiamo di un livello, gli organi si dissolvono in cellule. E la cellula, osservata al microscopio, non conserva nulla della finalità apparente dell'organo: è una macchina chimica che replica sé stessa, scambia molecole con l'ambiente, muore e si rigenera secondo processi che non conoscono in alcun modo il "fine" a cui l'organo, nel suo insieme, sembrava tendere.

Se scendiamo ancora, le cellule si dissolvono in molecole: proteine, lipidi, acidi nucleici, ciascuno descrivibile per intero attraverso la chimica organica, senza che sia necessario invocare alcuna proprietà specificamente "vitale" per spiegarne il comportamento.

Se scendiamo ancora, le molecole si dissolvono in atomi: carbonio, idrogeno, ossigeno, azoto, gli stessi elementi che troviamo nella polvere interstellare e nel nucleo delle stelle. E

qui il punto si fa decisivo: gli atomi che compongono il tessuto nervoso di chi sta leggendo queste righe non sono di natura diversa dagli atomi che compongono una roccia lunare o l'atmosfera di Giove. Sono, letteralmente, la stessa sostanza, riorganizzata in una configurazione diversa.

Se scendiamo ancora, gli atomi si dissolvono in particelle subatomiche, e queste in campi quantistici — un livello in cui perfino il concetto intuitivo di "oggetto solido e localizzato" comincia a vacillare, sostituito da distribuzioni di probabilità e relazioni matematiche che nessuna immagine familiare riesce più a rappresentare con fedeltà.

A ogni livello di questo scavo, un tratto si ripete con estrema regolarità: cresce la precisione descrittiva, e cresce, insieme a essa, l'impersonalità. L'organo aveva ancora un nome che rimandava a una funzione riconoscibile — il cuore "pompa", il fegato "filtra". La cellula ha già perso quel calore semantico. La molecola non ne conserva più traccia. L'atomo è pura struttura. Il campo quantistico non è nemmeno più, in senso proprio, una "cosa": è una relazione matematica che si manifesta, in certe condizioni, come particella.

Nessun pavimento, solo livelli

Se cerchiamo, in questa discesa, il pavimento che la metafisica classica prometteva — il punto in cui lo scavo si arresta perché ha incontrato qualcosa che non ha più bisogno di ulteriore spiegazione — non lo troviamo. Anche il livello più fondamentale che la fisica contemporanea ci offre resta, esso stesso, oggetto di ulteriore indagine, ulteriore teoria, ulteriore revisione. Non c'è, in fondo allo scavo, un dio che risponda "io sono qui, io fermo la catena". C'è, semmai, un livello dopo l'altro, ciascuno spiegabile in termini del successivo, senza che

nessuno di essi pretenda per sé lo status di fondamento ultimo e definitivo.

Questa scoperta — se possiamo chiamarla così — è in realtà la stessa identica scoperta che Ippocrate aveva anticipato, in scala minima, per l'epilessia. Non c'è, dietro il fenomeno misterioso, un terminale sacro che arresti la domanda. C'è soltanto una catena di cause naturali che si può continuare a ricostruire, un livello dopo l'altro, senza mai imbattersi in un punto che imponga: "qui la domanda deve fermarsi".

È qui che il gesto ippocratico, applicato alla metafisica, mostra la propria radicalità. Non stiamo sostituendo un fondamento con un altro fondamento più moderno e più solido — la materia al posto di Dio, l'atomo al posto della sostanza. Stiamo scoprendo che l'intera categoria di "fondamento come pavimento" non corrisponde a come la realtà, osservata da vicino, si comporta. La realtà, per quanto la scienza sia riuscita finora a scandagliarla, non ha un piano di appoggio. Ha soltanto una struttura a livelli, ciascuno emergente dal precedente, nessuno dei quali gode di un privilegio ontologico assoluto sugli altri.

La domanda che resta

A questo punto potremmo essere tentati da una conclusione nichilista: se non c'è fondamento, allora nulla è davvero reale, tutto si dissolve in un gioco di configurazioni senza sostanza. Ma questa conclusione, per quanto suggestiva, commette un errore logico che vale la pena isolare con precisione, perché è lo stesso errore che minaccerebbe di far collassare l'intero libro se non lo affrontassimo qui, subito, alla radice.

Il fatto che l'uomo sia composto di cellule, le cellule di molecole, le molecole di atomi, non implica affatto che l'uomo, come

fenomeno, sia un'illusione. Implica soltanto che la sua realtà è *composita* e *storica*, non *sostanziale* e *atemporale*. Una melodia non è meno reale per il fatto che, scomposta, altro non sia che una sequenza di vibrazioni dell'aria a frequenze diverse. L'acqua non smette di essere liquida, trasparente, capace di dissetare, per il fatto che, scomposta, altro non sia che molecole di idrogeno e ossigeno legate secondo un preciso angolo di legame. In entrambi i casi, la descrizione dei componenti non elimina la realtà del fenomeno composto: sposta soltanto la domanda. Non più "che cosa è, in ultima istanza, questo fenomeno" — perché la risposta ("una configurazione di componenti più elementari") non aggiunge comprensione — ma "come è potuta emergere, da quella configurazione, una proprietà che i singoli componenti, presi da soli, non possiedono".

Nessuna singola molecola d'acqua è "bagnata". La bagnatura è una proprietà che emerge solo a un certo livello di aggregazione, e sarebbe un errore cercarla scomponendo ulteriormente la molecola. Questo non rende la bagnatura meno reale. La rende, semmai, un fenomeno che appartiene a un livello diverso da quello atomico, e che richiede, per essere compreso, categorie diverse da quelle della fisica delle particelle.

È esattamente questo, e non altro, il rapporto che vogliamo stabilire tra l'uomo e la materia di cui è fatto. Dire che l'uomo è "soltanto" atomi non è più informativo, e non è meno fuorviante, del dire che una sinfonia è "soltanto" vibrazioni d'aria. È vero, a un livello. Ma a un livello che non è quello a cui la sinfonia — o l'uomo — accade davvero.

Un precedente che la scienza stessa riconosce

Chi temesse che questa distinzione tra livelli sia soltanto un espediente filosofico per salvare capra e cavoli — la materialità

del mondo e, insieme, la dignità del significato umano — farebbe bene a sapere che la distinzione è riconosciuta, con la stessa urgenza, da alcuni tra i fisici più autorevoli del Novecento.

Nel 1972 il fisico Philip Anderson, premio Nobel, pubblicò su *Science* un breve e influente articolo dal titolo *More Is Different* — "il di più è diverso". La sua tesi era chiara e per nulla mistica: anche ammesso che ogni fenomeno complesso sia, in linea di principio, riducibile alle leggi della fisica delle particelle elementari, questo non significa che si possa, nella pratica né tantomeno nel senso, dedurre il comportamento dei livelli superiori — la chimica, la biologia, la psicologia, la sociologia — semplicemente applicando quelle leggi in modo più raffinato. A ogni livello di complessità crescente emergono regolarità, leggi, categorie proprie di quel livello, che non sono contenute in modo evidente nel livello sottostante. La chimica non è "soltanto" fisica applicata; la biologia non è "soltanto" chimica applicata. Ogni livello, pur radicato in quello inferiore, richiede un proprio linguaggio esplicativo.

Più recentemente, il neuroscienziato e antropologo Terrence Deacon ha dedicato un intero libro, *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter* (2011), esattamente al problema che qui ci interessa: come possano emergere, da processi fisici privi di scopo, fenomeni come l'informazione, la funzione, il significato, la mente — ciò che Deacon chiama fenomeni "assenziali", perché definiti da un'assenza (uno scopo non ancora realizzato, un significato che rimanda a qualcosa che non è fisicamente presente) e non da una semplice presenza materiale. Anche Deacon rifiuta sia il riduzionismo che spiega via il significato come pura illusione, sia il vitalismo che introduce un misterioso ingrediente extra-fisico per salvarlo. La sua strada, come la nostra, cerca una genealogia naturale del significato — mostrare

come possa emergere gradualmente da processi fisici sempre più organizzati, senza bisogno né di un miracolo né di una negazione.

Questi riferimenti non dimostrano, da soli, la tesi di questo libro. Ma mostrano che la domanda che stiamo ponendo — come conciliare la composizione materiale dell'uomo con la realtà del suo significato — non è un problema inventato per esigenze filosofiche di comodo. È un problema che la scienza più rigorosa riconosce come proprio, e a cui non ha ancora offerto una risposta definitiva. Il che è, per i nostri scopi, la miglior notizia possibile: significa che il territorio è aperto, e che la filosofia ha ancora un compito da svolgere lì, non come sostituta della scienza, ma come sua interlocutrice necessaria.

Un'obiezione più tecnica: il ritorno del fondamento nella metafisica analitica

Prima di trarre le conclusioni di questo capitolo, è onesto affrontare un'obiezione più sofisticata, che un lettore aggiornato sul dibattito filosofico contemporaneo potrebbe sollevare. Negli ultimi vent'anni, una parte importante della metafisica analitica ha rilanciato con forza proprio l'idea di fondamento, sotto il nome tecnico di *grounding*. Filosofi come Jonathan Schaffer e Kit Fine hanno proposto di intendere la realtà come strutturata da una relazione di fondazione tra fatti: alcuni fatti fondano altri fatti, li rendono possibili, li spiegano nella loro stessa costituzione, non soltanto nella loro conoscibilità. Schaffer, in particolare, ha sostenuto che il mondo possieda una struttura gerarchica con un livello fondamentale — ciò che chiama *fundamentalia* — su cui tutto il resto, per così dire, poggia.

Se questa rinascita del fondamento fosse corretta, il nostro capitolo sembrerebbe smentito prima ancora di cominciare: la

metafisica avrebbe ritrovato, con strumenti nuovi e più rigorosi, esattamente ciò che diciamo introvabile.

Ma è necessario distinguere con cura due questioni che il linguaggio del *grounding* rischia di confondere. Una cosa è affermare che esista, tra i fatti, una relazione strutturale di dipendenza asimmetrica — che il fatto che questo tavolo esista dipenda dal fatto che le sue particelle siano disposte in un certo modo, e non viceversa. Questa è una tesi formale, quasi logica, sulla direzione delle spiegazioni, e non c'è nulla, in essa, che il nostro capitolo debba negare: anche noi riconosciamo che i livelli superiori dipendono da quelli inferiori, non il contrario.

Altra cosa, ben più impegnativa, è affermare che questa catena di dipendenze termini in un livello che sia esso stesso privo di ulteriori domande legittime — un livello che spieghi senza aver bisogno, a propria volta, di essere spiegato. È significativo che lo stesso dibattito sul *grounding*, nella sua forma più onesta, non dia per scontata questa seconda tesi: esistono posizioni, discusse dagli stessi teorici della fondazione, che negano l'esistenza di un livello fondamentale e ammettono invece una struttura senza fine, in cui ogni livello dipende da un altro ancora più elementare, senza che la catena si arresti mai — una posizione nota come *metaphysical infinitism*. Il dibattito, in altre parole, resta aperto anche fra gli specialisti più tecnici della fondazione: non è affatto certo, nemmeno nella metafisica analitica contemporanea, che la realtà possieda un pavimento ultimo.

Ciò che questo capitolo sostiene, dunque, non è in conflitto con l'idea che alcuni fatti dipendano da altri in modo ordinato e asimmetrico — una tesi che possiamo accogliere senza difficoltà. Ciò che mettiamo in discussione è l'ulteriore passo, quello che la tradizione metafisica classica compiva quasi senza accorgersene: dal riconoscere una gerarchia di dipendenze, al pretendere che

questa gerarchia debba necessariamente concludersi in un termine assoluto, esente da ogni ulteriore "perché". È esattamente questo passo — dalla struttura alla chiusura — che lo scavo scientifico che abbiamo ripercorso non ha mai confermato, e che il gesto ippocratico ci invita a non dare per scontato nemmeno quando la tentazione di farlo, come mostra il dibattito sul *grounding*, continua a riproporsi anche nella filosofia più rigorosa del nostro tempo.

La risposta all'obiezione: non riduzione, ma ricollocazione

Torniamo ora, con questi strumenti in mano, all'obiezione da cui siamo partiti: non stiamo semplicemente riducendo la filosofia alla scienza?

La risposta è no, ma è importante capire con precisione perché.

Il riduzionismo, nella sua forma più aggressiva — quella che talvolta viene chiamata riduzionismo eliminativo — sostiene che, una volta descritto un fenomeno nei termini dei suoi componenti più elementari, il fenomeno stesso si dissolve: non esistono, in senso proprio, la mente, il significato, il valore, ma soltanto interazioni neuronali, e chiamare queste interazioni "pensiero" o "amore" sarebbe solo un modo di dire, una scorciatoia linguistica priva di controparte reale.

Questo libro non sostiene questa tesi, e la respinge esplicitamente. La scienza ci dice, con crescente precisione, *di che cosa* siamo fatti. Non ci dice, e non può dirci da sola, *perché* una particolare configurazione di quella materia sia diventata capace di provare stupore, di soffrire per la perdita di una persona amata, di interrogarsi sul senso della propria esistenza. Questo secondo compito — spiegare come da un livello emerga un altro livello, dotato di proprietà che il primo non possiede — non è un

compito che la fisica, la chimica o la biologia possano assolvere da sole, per la semplice ragione che ciascuna di queste discipline resta, per sua natura, ancorata al proprio livello di descrizione. È un compito che richiede uno sguardo capace di attraversare i livelli, di seguirne la storia dall'uno all'altro: è, in una parola, un compito genealogico. Ed è esattamente questo il compito che la filosofia, liberata dalla pretesa di trovare un fondamento e riorientata verso la ricerca di una genealogia, può ancora svolgere — non contro la scienza, ma a partire da essa, e oltre il punto in cui essa, per propria disciplina, si ferma.

Non riduciamo, dunque, la filosofia alla scienza. La ricolleghiamo alla scienza esattamente nel punto in cui la scienza, con onestà, riconosce di non poter da sola rispondere: il punto in cui una configurazione di materia, senza smettere di essere materia, diventa anche qualcos'altro.

Che cosa resta da spiegare

Se questo capitolo ha raggiunto il proprio scopo, deve aver lasciato il lettore non con una risposta, ma con una domanda ancora più precisa di quella con cui il libro si è aperto. Non più: "che cosa fonda l'essere?" — abbiamo mostrato che questa domanda presuppone un pavimento che lo scavo scientifico non ha mai incontrato. E nemmeno: "l'uomo è soltanto materia, quindi nulla ha senso?" — abbiamo mostrato che questa conclusione confonde la composizione di un fenomeno con la sua realtà, esattamente come confonderebbe la composizione molecolare dell'acqua con l'inesistenza della sua trasparenza.

La domanda che resta, ed è la domanda che ci accompagnerà per il resto del libro, è più precisa e più feconda di entrambe: non perché esista la materia — la materia, semplicemente, è; è il dato ultimo che nessuno scavo ha mai potuto eliminare, e su questo

punto restiamo saldamente realisti — ma perché una parte di quella materia sia diventata capace di interrogarsi sulla propria esistenza. Non tutta la materia lo fa. Una roccia non si chiede perché esiste. Una stella non si domanda quale sia il proprio significato. Eppure, in qualche angolo dell'universo, la materia ha cominciato a farlo.

È qui che il prossimo passo del nostro itinerario diventa necessario. Se la genealogia che abbiamo annunciato nel primo capitolo è corretta — Cosmo, Vita, Emozione, Empatia, Risonanza, Significato, Filosofia, Essere — dobbiamo ora cominciare a percorrerla per davvero, e il primo passo concreto non può che essere biologico: come sia potuta emergere, da organismi privi di ogni interiorità, quella capacità di provare emozioni che costituisce, come vedremo, la prima vera cerniera tra la materia inerte e ciò che chiamiamo significato. È da lì, dalla nascita evolutiva dell'emozione, che dovremo ripartire nel prossimo capitolo.

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 2

- Riferimenti storici di contesto (nessuna citazione diretta, solo ricostruzione generale della tradizione): Platone (teoria delle Idee), Aristotele (sostanza), la sintesi scolastica (Dio come causa prima), René Descartes (*Meditazioni metafisiche*, 1641), Immanuel Kant (*Critica della ragion pura*, 1781/1787), Georg W. F. Hegel (*Fenomenologia dello Spirito*, 1807; *Scienza della Logica*, 1812-1816).
- Philip W. Anderson, «More Is Different», *Science*, vol. 177, n. 4047, 1972, pp. 393-396.
- Terrence W. Deacon, *Incomplete Nature: How Mind Emerged*

from Matter, W. W. Norton & Company, New York 2011 — edizione italiana: *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, trad. it. di Alfredo Tutino, Le Scienze, Roma 2012.

- Jonathan Schaffer, «On What Grounds What», in D. Manley, D. J. Chalmers, R. Wasserman (a cura di), *Metametaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Kit Fine, «Guide to Ground», in F. Correia, B. Schnieder (a cura di), *Metaphysical Grounding*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

PARTE II — Empatia: dalla biologia alla parola

Capitolo 3 — L'origine evolutiva dell'empatia

Il capitolo precedente si è chiuso con una promessa precisa: il primo passo concreto della nostra genealogia doveva essere biologico, e doveva partire dall'emozione — quella capacità che, a differenza del linguaggio e del concetto, precede di gran lunga la comparsa dell'uomo, e che condividiamo, in forme diverse, con la quasi totalità del mondo animale. È da qui che dobbiamo ripartire, ma con un obiettivo che va oltre la semplice descrizione dell'emozione in sé: dobbiamo capire perché, a un certo punto della storia evolutiva, l'emozione non sia bastata più, e sia comparsa una capacità ulteriore — riconoscere l'emozione anche quando è un altro, e non noi, a provarla.

Prima del linguaggio, il sentire

Che le emozioni precedano il linguaggio è un fatto che nessuna teoria evoluzionistica seria mette in dubbio. Un bambino piange

prima di possedere una sola parola. Un cane retrocede terrorizzato di fronte a una minaccia senza aver mai formulato, nemmeno a sé stesso, il concetto di “pericolo”. La paura, l’attaccamento, la curiosità, l’aggressività sono, in questo senso, più antiche di qualunque filosofia: sono strumenti di regolazione dell’organismo che l’evoluzione ha selezionato molto prima che comparisse una specie capace di riflettere su di essi.

Il neuroscienziato Antonio Damasio, nel suo *Lo strano ordine delle cose*, ha proposto un’ipotesi che vale la pena portare fin dentro il cuore di questo capitolo, perché rovescia un pregiudizio antico quanto la filosofia occidentale: quello secondo cui il sentire sarebbe un fenomeno tardivo, riservato agli organismi dotati di sistema nervoso complesso. Damasio mostra invece come la radice biologica del sentire affondi in un fenomeno ancora più elementare e ancora più antico: l’omeostasi, cioè la capacità di un organismo di mantenere le condizioni interne compatibili con la propria sopravvivenza. Anche organismi privi di qualunque sistema nervoso — singole cellule, batteri — possiedono meccanismi regolativi capaci di distinguere, a livello puramente chimico, ciò che favorisce la loro sopravvivenza da ciò che la minaccia, e di comportarsi di conseguenza, aggregandosi o disperdendosi, avvicinandosi o allontanandosi. Non c’è, in questo, ancora nulla che possiamo chiamare “emozione” in senso proprio. Ma c’è già, sostiene Damasio, il nucleo minimo da cui l’emozione evolverà: la distinzione primordiale tra ciò che è vantaggioso e ciò che è dannoso, incisa nella chimica stessa della vita prima ancora che in qualunque neurone.

Solo quando questa capacità regolativa comincia a essere rappresentata da un sistema nervoso — quando l’organismo non si limita più a reagire, ma comincia a costruire una mappa interna del proprio stato — quella distinzione elementare tra

vantaggioso e dannoso diventa ciò che chiamiamo un *sentimento*. Le emozioni, in questa prospettiva, non sono un lusso evolutivo tardivo, un ornamento che si aggiunge a una razionalità già formata. Sono, al contrario, la condizione stessa che ha reso possibile, molto più tardi, la razionalità: senza un organismo capace di sentire che cosa gli giova e che cosa lo danneggia, nessuna deliberazione razionale avrebbe avuto alcun criterio a cui appoggiarsi.

Vale la pena, a questo punto, riprendere una distinzione tecnica che lo stesso Damasio ha reso centrale nella propria opera, perché tornerà utile più avanti, quando dovremo distinguere l'empatia primordiale da quella regolata razionalmente. Damasio distingue con cura l'*emozione* dal *sentimento*: la prima è la risposta corporea, in larga parte automatica e osservabile dall'esterno — l'accelerazione del battito cardiaco, la contrazione dei muscoli facciali, il rilascio di determinati ormoni; il secondo è l'esperienza soggettiva e privata di quella risposta, la percezione interiore che l'organismo ha del proprio stato mutato. Un rettile può probabilmente manifestare risposte emotive di base, nel primo senso, senza che sia chiaro se possieda anche un'esperienza soggettiva paragonabile al sentimento umano. La distinzione conta perché prefigura, già a questo livello puramente biologico, un tema che ritroveremo identico ma trasfigurato quando parleremo di empatia: la differenza tra il manifestarsi esteriore di uno stato e il suo essere effettivamente provato, attraversato, dall'interno. È una distinzione che la natura ha inscritto nel corpo molto prima che la ragione la trasformasse, come vedremo nel prossimo capitolo, in un dispositivo difensivo.

Perché non basta sentire: la necessità di riconoscere

Se questo fosse tutto, avremmo spiegato l'origine dell'emozione, ma non ancora quella dell'empatia. Un organismo solitario potrebbe, in linea di principio, provare paura, attaccamento verso la prole, avversione per ciò che lo danneggia, senza alcun bisogno di riconoscere questi stessi stati in un altro organismo. L'empatia richiede un passo ulteriore, e questo passo diventa comprensibile solo quando si considera un fatto che l'evoluzione ha imposto a moltissime specie, inclusa la nostra: la sopravvivenza in gruppo.

Una specie sociale che vivesse fianco a fianco senza alcuna capacità di percepire lo stato emotivo dei propri simili si troverebbe in una condizione di svantaggio quasi insormontabile. Non saprebbe riconoscere il pericolo segnalato dalla fuga improvvisa di un compagno. Non distinguerebbe il pianto di angoscia di un cucciolo dal suo verso di gioco. Non potrebbe coordinare una difesa comune, né stringere alleanze basate sulla fiducia reciproca, né prendersi cura di un membro ferito o malato — funzione, quest'ultima, che a chi scrive queste pagine da infermiere non risulta affatto astratta. Una specie del genere sarebbe, in termini brutalmente evolutivi, meno adatta a sopravvivere di una specie capace di percepire, condividere e rispondere agli stati emotivi altrui. L'empatia, prima di essere un valore morale, è un vantaggio di sopravvivenza. Ed è per questo, prima ancora che per ragioni etiche, che l'evoluzione l'ha selezionata con tanta insistenza in tutte le specie che vivono in gruppo — dai primati ai cetacei, dagli elefanti a molti uccelli, fino a noi.

Gli esempi che l'etologia ha raccolto in questo campo, negli ultimi decenni, sono ormai numerosi e non riguardano soltanto i nostri parenti evolutivi più prossimi. Gli elefanti sono stati osservati mentre restano accanto al corpo di un membro del

branco deceduto, talvolta toccandone le ossa con la proboscide a distanza di anni, in comportamenti che gli etologi sul campo faticano a descrivere senza ricorrere, sia pure con la dovuta cautela, al lessico del lutto. I cetacei sono stati documentati mentre sorreggono in superficie un compagno ferito o morente, impedendogli di affondare, in un comportamento che non offre alcun vantaggio riproduttivo diretto all'individuo soccorritore. Persino i corvidi — uccelli evolutivamente lontanissimi dai mammiferi — mostrano segni di reazione allo stress di un compagno in difficoltà. Nessuno di questi comportamenti richiede di attribuire agli animali coinvolti una filosofia della compassione: richiede soltanto di riconoscere che la capacità di essere toccati dallo stato di un altro individuo è un tratto che l'evoluzione ha fatto emergere, in forme diverse e con diversa complessità, in rami dell'albero della vita molto distanti tra loro — segno che si tratta di una soluzione evolutiva ricorrente a un problema ricorrente: come tenere insieme un gruppo la cui sopravvivenza dipende dalla cooperazione.

Non un travestimento dell'interesse

Chi conosce la biologia evoluzionistica del secondo Novecento potrebbe obiettare, a questo punto, che l'intero quadro descritto finora sia già stato spiegato, e in un certo senso smontato, da due teorie classiche della sociobiologia. La teoria della selezione parentale, formulata da William D. Hamilton negli anni Sessanta, mostra come un comportamento apparentemente altruistico verso un consanguineo — rischiare la propria incolumità per salvare un fratello o un figlio — sia in realtà perfettamente spiegabile in termini di interesse genetico: proteggere chi condivide una parte significativa del proprio patrimonio genetico è, dal punto di vista del gene, un modo indiretto di proteggere sé

stessi. La teoria dell'altruismo reciproco, formulata poco dopo da Robert Trivers, estende la spiegazione ai rapporti tra non consanguinei: un individuo che aiuta un altro, anche estraneo, può trarne un vantaggio se quell'aiuto verrà ricambiato in futuro, direttamente o attraverso la reputazione acquisita nel gruppo.

Se queste teorie sono corrette — e in larga parte lo sono, ed è bene ammetterlo con la stessa onestà con cui abbiamo trattato la controversia sui neuroni specchio — l'empatia potrebbe apparire, a uno sguardo scettico, come una forma elaborata e travestita di interesse genetico, non come un'apertura autentica verso l'altro. Anche qui, però, dobbiamo applicare con rigore la distinzione che abbiamo costruito nel capitolo precedente, perché altrimenti rischiamo di cadere proprio nell'errore che quel capitolo ci ha insegnato a evitare. Spiegare perché un tratto sia stato selezionato dall'evoluzione — quale vantaggio riproduttivo esso comporti — non equivale a descrivere che cosa quel tratto sia, fenomenologicamente, per l'organismo che lo vive. È il cosiddetto errore genetico: confondere l'origine di una cosa con la sua natura attuale. Il fatto che l'occhio si sia evoluto per il vantaggio riproduttivo che offriva ai nostri antenati non rende la vista, oggi, "soltanto" un espediente riproduttivo, privo di ogni altro valore — la vista è anche, per chi la possiede, l'esperienza reale e irriducibile del colore, della luce, della bellezza di un paesaggio. Allo stesso modo, che l'empatia sia stata selezionata perché favoriva la sopravvivenza dei geni che la producevano non implica che l'esperienza empatica, per chi la vive, si riduca a un calcolo di interesse mascherato. L'organismo che soccorre un compagno ferito non sta calcolando la propria fitness inclusiva: sta, semplicemente, sentendo — ed è quel sentire, non il calcolo evolutivo che lo ha reso possibile, l'oggetto proprio di questo libro.

Un'architettura a strati, non una facoltà unica

Il primatologo Frans de Waal ha proposto, nel suo *L'età dell'empatia*, un'immagine particolarmente utile per comprendere come questa capacità si sia evoluta: quella della matrioska, la bambola russa fatta di strati concentrici. Al centro, nel nucleo più antico e più diffuso nel regno animale, si trova il contagio emotivo: la tendenza automatica e involontaria a essere "contagiati" dallo stato emotivo altrui — il panico che si propaga in un branco, lo sbadiglio che passa da un individuo all'altro, l'agitazione di un cucciolo che agita l'intero gruppo. È un meccanismo così antico e così poco dipendente da capacità cognitive sofisticate che lo troviamo, in forme diverse, già nei roditori.

Attorno a questo nucleo, negli animali con un sistema nervoso più complesso — in particolare nei mammiferi sociali e con ancora maggiore evidenza nei primati — si sviluppano strati ulteriori: la preoccupazione empatica, cioè non solo il contagio ma un orientamento attivo verso lo stato dell'altro, il tentativo di confortarlo, di alleviarne la sofferenza; e infine, negli animali cognitivamente più sofisticati — grandi scimmie ed esseri umani in primo luogo — la capacità di assumere prospettiva, cioè di rappresentarsi mentalmente la situazione dell'altro anche quando è molto diversa dalla propria.

Questa immagine a strati è preziosa per il nostro argomento per una ragione precisa: mostra che l'empatia non è mai stata, nella storia evolutiva, un'unica facoltà indifferenziata, ma un'architettura progressiva, in cui gli strati più recenti non sostituiscono quelli più antichi, ma si aggiungono a essi, continuando a poggiare sul nucleo originario del contagio diretto. È una conferma biologica, per quanto ancora dobbiamo argomentarla nel prossimo capitolo, di un'intuizione che

appartiene al cuore di questo libro: che esista un'empatia primordiale, fatta di attraversamento diretto, e che le forme più elaborate e più cognitive dell'empatia — quelle capaci anche di regolare la distanza, di scegliere quando e quanto lasciarsi attraversare — si siano sviluppate sopra quel nucleo, senza mai poterlo davvero cancellare.

Il substrato neurale, e un'onestà dovuta

Negli anni Novanta, un gruppo di ricerca guidato da Giacomo Rizzolatti presso l'Università di Parma scoprì, nella corteccia premotoria di alcuni macachi, una classe di neuroni che si attivavano non solo quando l'animale compiva una determinata azione, ma anche quando osservava un altro individuo compiere la stessa azione: i cosiddetti neuroni specchio. La scoperta, divulgata anche in un fortunato libro dello stesso Rizzolatti con Corrado Sinigaglia, *So quel che fai*, alimentò per anni l'ipotesi che questo sistema costituisse il substrato neurale diretto dell'empatia — il meccanismo fisico attraverso cui il cervello "simula" internamente lo stato motorio, e per estensione emotivo, di un altro individuo.

È corretto, in un libro che vuole restare onesto verso i propri lettori, aggiungere subito una precisazione: il ruolo esatto dei neuroni specchio nell'empatia umana resta, ancora oggi, oggetto di un dibattito scientifico tutt'altro che concluso. Alcuni ricercatori ritengono che il loro contributo all'empatia complessa e cognitiva sia stato, nella divulgazione più che nella scienza, sovrastimato; altri ne difendono un ruolo centrale, sia pure non esclusivo. Non è compito di questo libro dirimere una controversia neuroscientifica ancora aperta. Ma il fatto stesso che una simile controversia esista, e che la ricerca continui a indagare quale meccanismo fisico permetta a un cervello di "farsi

attraversare" dallo stato di un altro cervello, conferma ancora una volta ciò che abbiamo sostenuto nel capitolo precedente: descrivere il meccanismo neurale, quale che sia, non esaurisce né elimina il fenomeno che quel meccanismo rende possibile. Ci dice come l'empatia accada nel corpo. Non ci dice, da sola, perché quell'accadere conti — perché il fatto che io possa essere toccato dal dolore di un altro abbia un peso che nessuna descrizione neuronale, per quanto accurata, riesce a esaurire.

La risposta all'obiezione: un meccanismo non è "solo" un meccanismo

Torniamo così all'obiezione che questo capitolo doveva affrontare fin dall'inizio: l'empatia non è forse soltanto un meccanismo neurobiologico, privo di vera rilevanza filosofica — un riflesso utile alla sopravvivenza, non diverso in linea di principio dal riflesso rotuleo?

La risposta segue la stessa logica che abbiamo costruito nel capitolo precedente a proposito della materia in generale, ma applicata ora a un caso specifico e decisivo. Sì, l'empatia ha un'origine evolutiva rintracciabile, un vantaggio di sopravvivenza misurabile, probabilmente un substrato neurale — ancora dibattuto nei dettagli, ma reale. Nessuna di queste scoperte, però, implica che l'empatia sia "soltanto" questo, nello stesso modo in cui abbiamo mostrato che l'acqua non è "soltanto" idrogeno e ossigeno, e che una sinfonia non è "soltanto" vibrazioni d'aria. L'empatia è ciò che accade quando quel meccanismo, quale che sia esattamente, produce un effetto che nessuna descrizione puramente meccanica riesce a catturare per intero: la possibilità che lo stato di un altro essere diventi, in qualche misura, anche il mio.

Vale la pena, qui, ricordare che la filosofia stessa possiede una tradizione, per quanto minoritaria rispetto al mainstream

razionalista, che ha già preso sul serio questa possibilità come fondamento e non come semplice curiosità psicologica. Negli anni Ottanta del Novecento, filosofe come Carol Gilligan e Nel Noddings hanno costruito, sotto il nome di *etica della cura*, un'alternativa esplicita alle etiche fondate esclusivamente sul dovere razionale e sul calcolo imparziale — quelle etiche, di ascendenza kantiana, che avevano tradizionalmente trattato l'emozione come un disturbo da neutralizzare, non come una risorsa cognitiva ed etica a pieno titolo. Gilligan e Noddings hanno sostenuto, ciascuna a proprio modo, che la capacità di percepire e rispondere al bisogno concreto dell'altro — non un principio astratto, ma una persona reale, in una situazione reale — costituisca essa stessa una forma di ragionamento morale legittima, non una sua degenerazione sentimentale. Questo libro si inserisce in quella stessa direzione, ma la spinge un passo più indietro: non si limita a rivalutare l'empatia come base dell'etica, ne rintraccia la genealogia fin dentro la biologia più elementare, per mostrare che la sua rilevanza filosofica non ha bisogno di essere difesa nonostante la sua origine evolutiva, ma proprio grazie a essa.

L'eccedenza che già comincia a manifestarsi

Resta un'ultima osservazione, che chiude questo capitolo aprendo insieme la porta al successivo. Fin qui abbiamo parlato di un'empatia rivolta ai membri della propria specie, o al più agli animali con cui condividiamo una prossimità evolutiva evidente. Ma già a questo livello, ancora interamente biologico, qualcosa comincia a eccedere questa funzione originaria.

Il biologo Edward O. Wilson ha proposto, nel suo *Biofilia*, l'ipotesi che l'essere umano possieda una tendenza innata — selezionata, egli suggerisce, dai milioni di anni trascorsi immersi

in ambienti naturali complessi, dove riconoscere e comprendere le altre forme di vita aveva un evidente valore per la sopravvivenza — a provare un'attrazione emotiva verso la vita in tutte le sue forme, non solo verso i propri simili. Questa attrazione ha avuto, con ogni probabilità, una funzione adattiva precisa: un antenato capace di percepire rapidamente i segnali vitali di un ambiente — la presenza di prede, di predatori, di piante commestibili, di acqua — aveva un vantaggio significativo su un antenato indifferente a questi segnali.

Ma osserviamo la nostra vita emotiva contemporanea, e vediamo quanto quella funzione originaria sia già stata superata. Ci commuoviamo per la sofferenza di una specie che non incontreremo mai, in una foresta che non visiteremo mai. Proviamo affetto per un animale domestico la cui sopravvivenza non incide in alcun modo sulla nostra. Questa eccedenza — un'emozione che continua a operare ben oltre il confine della sua funzione evolutiva originaria — è un fenomeno che il prossimo capitolo dovrà analizzare con precisione, perché segna il primo passo di un movimento che, nei capitoli successivi, ci porterà molto più lontano: dall'empatia per ciò che vive, fino alla risonanza per ciò che non vive affatto — un cielo stellato, una rovina, una montagna — che sarà l'oggetto del sesto capitolo.

Prima di arrivare fin lì, però, dobbiamo affrontare un passaggio storico decisivo, che questo capitolo ha solo sfiorato quando ha parlato degli strati più cognitivi dell'empatia, capaci di regolare la distanza dal contagio diretto. Come si è arrivati, nella nostra specie, a trasformare questa capacità di regolazione in una vera e propria scissione — un'empatia razionale che riconosce senza più lasciarsi attraversare? È la domanda a cui il prossimo capitolo dovrà rispondere.

- Antonio Damasio, *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, trad. it. di Silvio Ferraresi, Adelphi, Milano 2018.
- Frans de Waal, *L'età dell'empatia. Lezioni dalla natura per una società più solidale*, trad. it. di Marco Pappalardo, Garzanti, Milano 2011.
- Giacomo Rizzolatti, Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
- William D. Hamilton, «The Genetical Evolution of Social Behaviour», I e II, *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, n. 1, 1964, pp. 1-52.
- Robert L. Trivers, «The Evolution of Reciprocal Altruism», *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, n. 4, 1971, pp. 35-57.
- Edward O. Wilson, *Biofilia. Il nostro legame con la natura*, trad. it. di Carla Sborgi, Piano B Edizioni, Roma 2021 (prima ed. it. Mondadori, Milano 1985; ed. originale *Biophilia*, Harvard University Press, Cambridge MA 1984).
- Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge MA 1982 — edizione italiana: *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di Adriana Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.
- Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley 1984 (opera non tradotta in italiano).

Capitolo 4 — Il tradimento della parola: come la ragione ha diviso empatia e distacco

La parola che oggi usiamo per nominare la capacità di essere toccati dall'altro non è nata per descrivere un rapporto tra due persone. È nata per descrivere il rapporto tra un uomo e una colonna.

Nel 1873 il filosofo tedesco Robert Vischer, in una dissertazione dedicata alla percezione delle forme in architettura e in scultura, coniò il termine *Einfühlung* — letteralmente, "sentire dentro" — per descrivere il modo in cui chi osserva un'opera d'arte proietta sé stesso nella forma osservata, fino a sentirne la tensione, lo slancio, il peso, come se fossero i propri. Non stava parlando di compassione. Stava parlando della sensazione, del tutto reale per chi la prova, che una colonna dorica "regga" il proprio peso con uno sforzo che il corpo di chi guarda sembra condividere. Pochi decenni dopo, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, il filosofo e psicologo Theodor Lipps estese questa intuizione, elaborando quella che chiamò teoria dell'imitazione interna: comprendiamo la forma di un oggetto — e, in seguito, lo stato d'animo di un'altra persona — non attraverso un ragionamento per analogia, ma rivivendo internamente, nel proprio corpo, ciò che l'oggetto o l'altra persona sembra vivere.

Solo nel 1909 lo psicologo americano Edward Titchener tradusse *Einfühlung* nell'inglese *empathy*, costruendo la parola sul modello del greco *empátheia* — letteralmente, l'essere-dentro il patire. È a partire da questa traduzione, e non prima, che il termine comincia il proprio viaggio verso il significato che oggi diamo per scontato. Vale la pena fermarsi su questo punto, perché non è un dettaglio erudito: la parola nasce interamente dentro l'estetica, per descrivere un rapporto tra un soggetto e una forma

— un edificio, una statua, un paesaggio — non tra un soggetto e la sofferenza di un altro essere umano. L'estensione all'ambito interpersonale, quello che oggi consideriamo il significato primario della parola, è arrivata dopo, non prima.

Un'eredità più ricca di quanto la vulgata clinica ricordi

Nei decenni successivi, due filosofi legati alla scuola fenomenologica portarono questa eredità estetica dentro il cuore della riflessione sull'incontro con l'altro, e lo fecero con una precisione concettuale che vale la pena recuperare, perché anticipa esattamente la distinzione che questo libro sta cercando di argomentare.

Max Scheler, nella sua opera *Essenza e forme della simpatia*, distinse con cura ciò che chiamò *Gefühlsansteckung* — il contagio emotivo, in cui due individui si trovano semplicemente a provare la stessa emozione senza che nessuno dei due riconosca pienamente l'altro come fonte distinta di quello stato — da ciò che chiamò *Mitgefühl*, il vero co-sentire: una relazione intenzionale, diretta, in cui io colgo la sofferenza dell'altro *come sua*, restando consapevole che io e lui restiamo due soggetti distinti. Scheler, in altre parole, aveva già individuato ciò che il capitolo precedente ha mostrato attraverso la biologia comparata: che esiste uno strato più primitivo, il contagio puro, e uno strato più elaborato, che non annulla il primo ma lo trascende senza tradirlo.

Edith Stein spinse l'analisi ancora oltre, nella sua dissertazione del 1917, *Il problema dell'empatia*, discussa sotto la guida di Edmund Husserl. Stein criticò esplicitamente Lipps, accusandolo di descrivere, sotto il nome di empatia, un fenomeno diverso e in realtà problematico, che chiamò *unipatia* (*Einsfühlung*): l'identificazione totale tra l'io proprio e l'io altrui, la fusione che

cancella la distinzione tra i due soggetti. Per Stein, questo non è empatia autentica, ma una sua degenerazione. L'empatia vera, sosteneva, è l'esperienza diretta e immediata di una coscienza estranea *in quanto estranea* — io colgo lo stato dell'altro, non lo divento. Restiamo, l'una e l'altro, "presso" l'altro, mai fusi in un solo io.

Questo punto merita di essere sottolineato con la massima chiarezza, perché anticipa, con un secolo di anticipo, un nodo che questo libro dovrà sciogliere più avanti: fin dalla sua prima elaborazione filosofica rigorosa, l'empatia autentica non è mai stata pensata come fusione totale e indistinta. È sempre stata pensata come una forma di apertura che, per essere reale, deve preservare la differenza tra chi sente e chi è sentito. Il recupero dell'empatia primordiale che questo libro propone, e che affronteremo nella sua forma compiuta più avanti, non è dunque un invito a dissolversi nell'altro fino a perdersi. È, semmai, un invito a riscoprire una permeabilità che la stessa tradizione filosofica, già un secolo fa, sapeva distinguere con precisione dalla semplice fusione.

Non è un caso che Stein abbia condotto questa analisi sotto la guida di Edmund Husserl, il fondatore della fenomenologia, il quale nelle proprie *Meditazioni cartesiane* — pubblicate più tardi, nel 1931, ma elaborate proprio in quegli anni — avrebbe affrontato lo stesso problema da un'altra angolazione: come sia possibile che io colga l'altro come un soggetto dotato di vita interiore, e non come un semplice oggetto fisico tra gli altri. Husserl introdusse a questo scopo il concetto di *appresentazione*: il corpo dell'altro mi è dato direttamente, con i sensi, come un oggetto fisico; ma la sua vita interiore mi è "appresentata" — resa presente indirettamente, per associazione, a partire da ciò che vedo — senza mai diventare oggetto di percezione diretta

come lo è il mio proprio vissuto. Empatia, in questa cornice, significa proprio questo: cogliere ciò che non potrà mai diventare mia esperienza diretta, restando comunque, in qualche misura, realmente toccati da essa. È la stessa tensione — tra il restare sé stessi e il farsi raggiungere dall'altro — che attraverserà l'intero percorso di questo libro, dalla biologia dell'empatia fino alla risonanza cosmica di cui parleremo più avanti.

Come un concetto ricco si è ristretto

Se l'archeologia della parola è così stratificata — un'origine estetica, un'elaborazione fenomenologica attenta a distinguere contagio, co-sentire e unipatia — come siamo arrivati al significato impoverito che oggi diamo quasi per scontato, quello dei manuali di formazione clinica e psicologica, in cui l'empatia viene definita come la capacità di *riconoscere* l'emozione altrui, esplicitamente distinta e persino contrapposta al *farla propria*?

La risposta comincia a emergere se osserviamo che cosa, in questo lungo percorso, si è progressivamente perso. Vischer parlava di un soggetto che si lascia attraversare dalla tensione di una colonna. Lipps parlava di imitazione interna, di rivivere nel proprio corpo lo stato dell'oggetto osservato. Scheler distingueva il contagio dal co-sentire, ma entrambi restavano forme di autentico coinvolgimento, non di semplice registrazione a distanza. Stein insisteva sulla distinzione tra i soggetti, ma mai al punto di trasformare l'empatia in un atto puramente cognitivo, privo di risonanza affettiva. In nessuno di questi autori l'empatia è mai stata pensata come un riconoscimento freddo, un'osservazione dall'esterno di ciò che l'altro prova senza che nulla, in chi osserva, ne sia toccato.

Questo elemento — l'essere toccati, l'attraversamento — è precisamente ciò che il linguaggio clinico e terapeutico del

secondo Novecento ha progressivamente messo tra parentesi, fino a trasformarlo in un rischio da gestire piuttosto che nel nucleo stesso del fenomeno. Non è difficile capire perché: un medico, un infermiere, uno psicoterapeuta che si lasciasse attraversare senza mediazione da ogni sofferenza incontrata nella propria professione rischierebbe, nel giro di poco tempo, l'esaurimento — quello che la letteratura chiama distress empatico, già incontrato nel capitolo precedente a proposito della ricerca di Tania Singer. La professionalizzazione della cura, comprensibilmente, ha avuto bisogno di uno strumento più maneggevole, più sostenibile, meno rischioso per chi lo esercita ogni giorno. E questo strumento è stato ottenuto, silenziosamente, restringendo il significato della parola: da un'esperienza che ci attraversa a una competenza che riconosce da fuori.

Il caso Rogers: una precisazione dovuta

È necessario, a questo punto, essere precisi su un dettaglio storico che altrimenti rischierebbe di semplificare troppo la nostra ricostruzione. La figura che più di ogni altra portò l'empatia dentro la pratica clinica del Novecento fu lo psicologo americano Carl Rogers, fondatore della terapia centrata sul cliente, che nel 1959 definì l'empatia come la capacità di percepire il quadro di riferimento interno di un'altra persona con accuratezza, insieme alle componenti emotive che vi appartengono, *come se* si fosse quella persona — ma senza mai perdere la condizione del "come se". Se questa condizione si perde, avvertiva Rogers, non si è più in uno stato di empatia, ma di identificazione.

Il lettore attento avrà notato l'eco quasi letterale della distinzione di Edith Stein tra empatia autentica e unipatia, sia pure

raggiunta da Rogers per una via del tutto indipendente, quella della pratica clinica piuttosto che della fenomenologia. E infatti Rogers, nei propri scritti successivi, insistette a lungo perché quella condizione del "come se" non fosse fraintesa come un invito al distacco: descrisse l'empatia autentica come l'atto di "entrare nel mondo percettivo privato dell'altro e diventarvi completamente di casa", un'immagine che non ha nulla della freddezza clinica che oggi associamo al termine.

Ciò che si è progressivamente perso, dunque, non è imputabile in modo diretto a Rogers, la cui posizione restava sofisticata quanto quella dei fenomenologi che lo avevano preceduto, pur senza che egli ne fosse consapevole. Si è perso piuttosto nel processo successivo di divulgazione e insegnamento: quando la definizione di Rogers è stata trasformata, nei manuali di formazione professionale, in una tecnica da acquisire — un elenco di comportamenti da adottare, un'abilità da valutare con checklist e protocolli — la componente più difficile da insegnare e da misurare, l'attraversamento reale, è stata quella più facilmente sacrificata, mentre la componente più facile da addestrare, l'accuratezza del riconoscimento, è diventata l'intero significato operativo della parola. Non è stata una singola persona a compiere questo restringimento. È stato un processo istituzionale lento, guidato da esigenze reali — la necessità di formare in tempi brevi un gran numero di professionisti della cura — ma con un costo concettuale che questo libro intende rendere visibile.

Non solo storia delle idee: perché questa ricostruzione ha valore argomentativo

A questo punto è legittimo chiedersi se tutto ciò che abbiamo ricostruito non sia, in fondo, semplice erudizione filologica —

interessante, forse, ma priva di reale peso filosofico. Se un concetto cambia significato nel tempo, come accade a moltissime parole, perché dovremmo considerare il significato più antico più autentico di quello più recente, invece di limitarci a registrare, con distacco storico, un'evoluzione linguistica come tante altre?

La risposta è che questa non è una ricostruzione meramente descrittiva, ma svolge esattamente la funzione che il gesto ippocratico, introdotto nel primo capitolo, ci ha insegnato a cercare: una genealogia che spiega perché le cose stanno come stanno, e non solo come sono arrivate a starci. Se il significato clinico contemporaneo di empatia — riconoscimento a distanza, senza attraversamento — fosse stato il significato originario e unico della parola fin dalla sua nascita, allora l'idea di "restituire all'empatia il suo ruolo primordiale" non avrebbe alcun senso: non si può restituire ciò che non è mai esistito. Ma la ricostruzione storica mostra qualcosa di diverso e di più preciso: mostra che l'attraversamento non è un'aggiunta sentimentale posteriore al vero significato del termine, bensì il nucleo da cui il termine è partito, e che il significato clinico contemporaneo è invece il risultato di una sottrazione storicamente databile, motivata da esigenze professionali specifiche e comprensibili, ma non per questo neutrale o inevitabile.

È importante, a questo punto, prevenire un'obiezione tecnica ben nota a chiunque abbia studiato filosofia del linguaggio: il rischio di cadere in quella che si chiama comunemente fallacia etimologica, cioè l'errore di credere che il significato più antico di una parola sia, per ciò solo, più vero o più autorevole di quello attuale. Se il nostro argomento si riducesse a "la parola un tempo significava questo, quindi questo è il suo vero significato", commetteremmo esattamente questo errore: le parole cambiano significato in modo del tutto legittimo, e la loro storia non

impone alcun vincolo normativo sul loro uso presente.

Ma il nostro argomento è diverso, ed è bene renderlo esplicito. Non stiamo dicendo che il significato originario sia più vero perché più antico. Stiamo dicendo che la ricostruzione storica — insieme all'analisi fenomenologica di Scheler e Stein, che non dipende in alcun modo dall'etimologia ma da un'osservazione diretta della struttura dell'esperienza empatica — fornisce una prova indipendente che l'attraversamento è una componente reale e distinguibile del fenomeno che chiamiamo empatia, componente che l'uso clinico contemporaneo ha smesso di nominare ma non ha dimostrato di poter eliminare senza perdita. È la convergenza tra la ricostruzione storica e l'analisi fenomenologica, non l'anzianità della parola in sé, a sostenere la tesi di questo libro. Se avessimo trovato che Vischer, Lipps, Scheler e Stein descrivevano fenomeni tra loro incompatibili, o che la loro analisi non avesse alcun riscontro nell'esperienza clinica reale che chi scrive queste pagine incontra ogni giorno in corsia, l'argomento etimologico da solo non avrebbe avuto alcun valore probatorio. È perché storia della parola e struttura del fenomeno si confermano a vicenda che possiamo affermare, con il rigore dovuto, che qualcosa è stato effettivamente sottratto.

In questo senso, l'archeologia della parola non illustra semplicemente l'argomento di questo libro: lo fonda, insieme all'analisi fenomenologica che l'accompagna. Fornisce la prova che qualcosa è stato effettivamente tolto, non semplicemente reinterpretato — e che, di conseguenza, parlare di un suo recupero non è un'operazione arbitraria, ma la ripresa di un significato che la storia stessa della parola conserva, sedimentato sotto l'uso che oggi ne facciamo senza più ricordarne l'origine.

Resta un'ultima domanda, ed è quella su cui dovremo misurarci direttamente: se l'attraversamento era il nucleo originario,

perché la sottrazione ha colpito soltanto una parte delle nostre emozioni, e non tutte? Perché ci siamo dati gli strumenti per non essere sopraffatti dal lutto altrui, ma nessuna cultura ha mai sentito il bisogno di costruire un dispositivo equivalente contro il contagio della gioia?

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 4

- Robert Vischer, *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik*, Credner, Lipsia 1873.
- Theodor Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Voss, Amburgo-Lipsia 1903-1906.
- Edward B. Titchener, *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*, Macmillan, New York 1909.
- Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923 (prima ed. 1913) — edizione italiana: *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Gianfranco Morra, Città Nuova, Roma 1980.
- Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917 — edizione italiana: *Il problema dell'empatia*, a cura di Elio Costantini ed Erika Schulze Costantini, Studium, Roma 1985.
- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 1931 — edizione italiana: *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di Filippo Costa, Bompiani, Milano 1994 (V Meditazione, sull'appresentazione e l'esperienza dell'alter ego).
- Carl R. Rogers, «A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships as Developed in the Client-Centered Framework», in S. Koch (a cura di), *Psychology: A*

Study of a Science, vol. 3, McGraw-Hill, New York 1959, pp. 210-211; ripreso e ampliato in «Empathic: An Unappreciated Way of Being», *The Counseling Psychologist*, vol. 5, n. 2, 1975, pp. 2-10.

Capitolo 5 — L'asimmetria del contagio: perché la gioia si trasmette e il dolore no

Il 24 giugno 2026, due terremoti a pochi secondi di distanza — magnitudo 7.2 e 7.5 — hanno colpito la costa centrale del Venezuela. L'epicentro era nello stato di Yaracuy, ma è la fascia costiera di La Guaira, e in particolare Caraballeda, ad aver pagato il prezzo più alto: centinaia di edifici crollati, migliaia di dispersi, un numero di vittime che nelle settimane successive avrebbe continuato a salire. Due giorni dopo, un volo dell'Aeronautica Militare partiva da Pratica di Mare con a bordo la missione italiana di soccorso, coordinata dal Dipartimento della Protezione Civile: squadre USAR dei Vigili del Fuoco, personale sanitario regionale, funzionari dell'Unità di Crisi della Farnesina. Chi scrive queste pagine era su quel volo, come infermiere della squadra USAR dell'Emilia-Romagna. Tra la telefonata che mi comunicava la partenza e l'imbarco erano passate meno di tre ore: non c'era stato il tempo di prepararsi a ciò che avrei trovato, solo quello di raccogliere l'equipaggiamento e salire su un aereo diretto verso qualcosa che nessun addestramento può davvero anticipare.

Avevo la formazione per lavorare direttamente sulle macerie: è ciò per cui mi ero addestrato, secondo il protocollo internazionale INSARAG che regola il coordinamento dei soccorsi USAR nei disastri di questa scala. Ma la macchina organizzativa della missione, di fronte a un evento la cui portata superava di gran lunga le risorse disponibili, decise diversamente: eravamo

partiti inquadrati nella missione della Protezione Civile, non come squadra USAR autonoma, e questo bastava a escluderci dalle operazioni sulle macerie, per quanto la nostra formazione e la nostra volontà dicessero il contrario. Il nostro compito fu il supporto sanitario nell'ospedale da campo allestito insieme alla Protezione Civile venezuelana, dove nei giorni successivi avremmo assistito tra le ottanta e le cento persone al giorno — inizialmente, soprattutto, i volontari feriti durante le operazioni di ricerca.

Ho vissuto quella distanza tra formazione e possibilità d'azione come un'impotenza precisa: sapere di avere la formazione per fare qualcosa di più vicino al cuore della tragedia, e trovarmi invece a un passo da esso.

Poi, in ospedale, quella distanza si è colmata in un altro modo. Non attraverso le macerie, ma attraverso le persone che da quelle macerie erano uscite vive — e che avevano perso, molte di loro, tutto: la casa, i risparmi di una vita, in alcuni casi le persone più care. Un popolo già segnato da anni di difficoltà enormi, che in quei giorni avrebbe avuto ogni ragione per chiudersi nel proprio dolore, e che invece continuava a offrire, a chi era arrivato da un altro continente per aiutarlo, una solidarietà che definire commovente è dire troppo poco. Ho scelto, in quei giorni, di non proteggermi da quel dolore. Mi sono lasciato attraversare, senza la corazza che la formazione professionale insegna a costruire, dalla sofferenza di chi avevo davanti.

Non ne sono uscito distrutto. È il punto su cui vorrei che il lettore si soffermasse, perché è il punto su cui si regge l'intero capitolo che segue: lasciarsi attraversare da quel dolore, invece di consumarmi, mi ha permesso di dare di più — e, cosa che non mi aspettavo, di ricevere altrettanto. L'affetto che ho ricevuto da persone che avevano perso tutto era reale, non un residuo di

cortesia. Qualcosa, in quello scambio, non si comportava come la letteratura sul distress empatico lascerebbe prevedere.

Ricordo, tra le tante scene di quei giorni, una donna anziana arrivata all'ospedale da campo per una ferita minore, che in realtà non aveva bisogno di quasi nulla dal punto di vista clinico. Aveva perso la casa, e con la casa quasi tutto ciò che vi aveva costruito in una vita. Restò seduta accanto a me per il tempo necessario a medicarla, e in quei minuti mi raccontò, in uno spagnolo che riuscivo a seguire solo in parte, di suo marito, di come si fossero conosciuti, di un giardino che non esisteva più. Non le ho offerto una tecnica di ascolto attivo. L'ho semplicemente ascoltata, lasciando che quella perdita mi toccasse per quello che era. Alla fine, prima di andarsene, mi ha preso la mano con una forza che non mi aspettavo da una donna così provata, e mi ha ringraziato — non per le cure, che erano state minime, ma per essere rimasto lì, presente, mentre parlava. Non sono stato io, in quel momento, a sostenere lei. È successo qualcosa di più simmetrico, difficile da rendere in termini clinici: due persone, per pochi minuti, realmente presenti l'una all'altra.

Un'osservazione che viene da prima di Caraballeda

Questa esperienza non nasce da sola. Conferma, alla scala di un disastro internazionale, qualcosa che chi scrive queste pagine osserva da anni nel proprio lavoro quotidiano di infermiere del 118, nell'ordinaria pratica dell'emergenza-urgenza: un'asimmetria che nessun manuale di formazione clinica sembra prendere sul serio quanto meriterebbe.

Quando un collega comunica una buona notizia — una diagnosi meno grave del previsto, un paziente che si risveglia contro ogni aspettativa — quella gioia si propaga nel reparto quasi senza bisogno di essere raccontata: basta l'espressione di chi la porta, e

in pochi istanti l'intero turno di lavoro ne è, in qualche misura, toccato. Nessuno ha mai sentito il bisogno di proteggersi da questo contagio. Nessun manuale insegna a "mantenere la distanza professionale" dalla gioia di un collega.

Ma quando la notizia è cattiva — un decesso, una diagnosi infausta, la sofferenza di un familiare nella sala d'attesa — l'intera formazione professionale converge su un solo obiettivo: costruire una distanza. Tecniche di *coping*, protocolli di *debriefing*, l'insistenza didattica sul "non prendersi troppo a cuore", la stessa definizione clinica di empatia che abbiamo esaminato nel capitolo precedente, con la sua enfasi sul riconoscere senza mai perdere la condizione del "come se". Nessuna cultura professionale ha mai sentito il bisogno di costruire un dispositivo equivalente contro il contagio della felicità. Il dispositivo esiste, ed è elaborato, solo per il dolore.

Questa asimmetria non è un dettaglio aneddotico. È, se la osserviamo con attenzione filosofica e non solo clinica, una prova diretta di ciò che il capitolo precedente ha sostenuto sul piano storico e fenomenologico: che il distacco introdotto dalla ragione non è una gestione neutrale delle emozioni in generale, ma una risposta specifica e mirata a una sola di esse — la paura del dolore altrui.

La ricerca di Tania Singer: la parte legittima del distacco

Sarebbe disonesto, a questo punto, ignorare che questa costruzione di distanza abbia anche una funzione reale, sostenuta da una solida base scientifica, e non semplicemente una forma di viltà emotiva mascherata da professionalità. La neuroscienziata Tania Singer ha dedicato gran parte della propria ricerca a distinguere con precisione due stati che il linguaggio comune confonde sotto lo stesso termine di empatia: da un lato l'*empatia*

affettiva, la condivisione diretta dello stato emotivo altrui, che attiva nel cervello di chi osserva regioni in parte sovrapponibili a quelle attivate da chi soffre direttamente; dall'altro la *compassione*, uno stato che include calore emotivo e motivazione ad aiutare, ma che si accompagna a un'attivazione neurale diversa, associata non alla sofferenza condivisa ma a un orientamento positivo verso l'altro.

Il dato più rilevante della ricerca di Singer, per il nostro argomento, è questo: l'empatia affettiva non regolata, protratta nel tempo senza alcuna mediazione, produce ciò che la letteratura chiama distress empatico — uno stato di sofferenza personale che, lungi dal motivare l'aiuto, tende a produrre evitamento, esaurimento, e nei professionisti della cura il quadro che oggi chiamiamo burnout. Singer e la collega Olga Klimecki hanno mostrato, attraverso studi di neuroimmagine, che l'empatia affettiva attiva prevalentemente l'insula anteriore e la corteccia cingolata anteriore — le stesse regioni coinvolte nell'esperienza diretta del proprio dolore — mentre la compassione, allenata attraverso specifici percorsi contemplativi, attiva circuiti diversi, legati alla corteccia orbitofrontale mediale e ad aree associate alla ricompensa e all'affiliazione positiva. Non si tratta, in altre parole, di due gradi diversi della stessa emozione, ma di due stati funzionalmente e neurologicamente distinti: uno che tende a esaurire chi lo prova, l'altro che tende a sostenerlo. Un medico, un infermiere, un soccorritore che si lasciasse attraversare senza alcuna mediazione da ogni sofferenza incontrata rischierebbe, nel tempo, di non poter più aiutare nessuno — non per insensibilità, ma per esaurimento delle proprie risorse emotive. In questo senso, la formazione professionale che insegna a "mantenere la distanza" non è un tradimento arbitrario dell'empatia autentica: risponde a un

problema reale, che questo libro non può e non deve negare.

Il punto in cui il distacco smette di essere sano

Ma qui occorre introdurre una distinzione che la ricerca sul distress empatico, presa da sola, rischia di offuscare, e che l'esperienza raccontata all'inizio di questo capitolo aiuta a mettere a fuoco con precisione. Una cosa è la regolazione dell'attraversamento — la capacità, che si può allenare e affinare, di lasciarsi toccare senza esserne sopraffatti, di tornare al proprio equilibrio dopo essere stati scossi. Altra cosa, radicalmente diversa, è l'anestesia sistemica — la costruzione di una distanza permanente, che impedisce l'attraversamento fin dall'inizio, non per proteggere la capacità di continuare ad aiutare, ma per evitare del tutto il costo dell'incontro.

La prima è compatibile, ed è anzi probabilmente condizione, di una cura sostenibile nel tempo. La seconda è esattamente ciò che il primo libro di questo percorso ha già descritto come disumanizzazione: non vedere più persone, ma funzioni; non più volti, ma casi clinici. La ricerca di Singer stessa, del resto, non prescrive l'anestesia come soluzione al distress empatico: prescrive l'allenamento della compassione, che presuppone comunque un reale coinvolgimento verso l'altro, sia pure di natura diversa dalla pura condivisione affettiva.

Ciò che ho vissuto a Caraballeda — e ciò che, in scala minore, l'infermiere di corsia vive ogni volta che sceglie di non proteggersi dal dolore di chi ha davanti — non è la negazione della ricerca di Singer. Ne è, semmai, una conferma parziale e insieme un suo superamento pratico: la prova che è possibile lasciarsi attraversare dal dolore altrui senza cadere nel distress che la letteratura descrive, a condizione che quell'attraversamento sia accompagnato da qualcos'altro — una

capacità di tornare, dopo essere stati toccati, al proprio equilibrio, senza che questo richieda di non essere stati toccati affatto. È una distinzione che il libro dovrà precisare ulteriormente più avanti, quando affronteremo la differenza tra permeabilità e fragilità; per ora basti fissare il punto centrale di questo capitolo: l'asimmetria tra il contagio della gioia e la resistenza costruita contro il contagio del dolore non è la prova che il dolore vada sempre tenuto a distanza. È la prova che la paura del dolore altrui, e non un principio generale di autoregolazione emotiva, ha guidato la costruzione storica di quella distanza — e che, quando quella paura viene affrontata invece che evitata, l'attraversamento può restituire più di quanto sottragga.

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 5

- Dipartimento della Protezione Civile, *Terremoto in Venezuela 2026*, cronologia ufficiale dell'intervento italiano, consultabile su emergenze.protezionecivile.gov.it.
- Tania Singer, Olga M. Klimecki, «Empathy and Compassion», *Current Biology*, vol. 24, n. 18, 2014, pp. R875-R878.
- Tania Singer, Matthieu Ricard (a cura di), *Caring Economics: Conversations on Altruism and Compassion, Between Scientists, Economists, and the Dalai Lama*, Picador, New York 2015 (opera non tradotta in italiano).
- Christina Maslach, «Burnout: A Multidimensional Perspective», in W. B. Schaufeli, C. Maslach, T. Marek (a cura di), *Professional Burnout: Recent Developments in Theory and Research*, Taylor & Francis, Washington DC 1993 — riferimento di contesto sulla sindrome da esaurimento

professionale.

PARTE III — Risonanza: oltre l'intersoggettività

Capitolo 6 — Dall'empatia alla risonanza: l'estensione al non-vivente

Una rovina non ha un volto. Un cielo stellato non ha uno sguardo che possa incrociare il nostro. Eppure chiunque si sia fermato davanti a un tempio crollato, o abbia alzato gli occhi in una notte senza luna lontano dalle luci di una città, sa che qualcosa, in quei momenti, ci tocca — non diversamente, per intensità, da come ci tocca il volto di una persona che soffre. Questo capitolo si occupa di un salto che l'empatia compie, silenziosamente, molto prima che la filosofia se ne accorga: il passaggio da una capacità nata per riconoscere emozioni in altri esseri senzienti a una capacità che risponde anche a ciò che non ne ha alcuna.

Un salto già annunciato

Il terzo capitolo di questo libro aveva già lasciato una traccia di questo movimento, senza svilupparlo: l'ipotesi della biofilia di Edward O. Wilson, la tendenza umana a provare attrazione emotiva verso le altre forme di vita, anche quando quella vita non ha alcuna rilevanza per la nostra sopravvivenza. Un antenato capace di percepire rapidamente i segnali di un ambiente vivo aveva un vantaggio adattivo concreto; noi, eredi di quella capacità, continuiamo a commuoverci per una foresta che non attraverseremo mai. Ma la biofilia riguardava ancora, in senso stretto, la vita: piante, animali, ecosistemi. Il salto che dobbiamo analizzare ora è più radicale, perché supera anche questo confine. Un cielo stellato non è vivo. Una rovina non è viva.

Eppure la risonanza che proviamo davanti a loro non è, fenomenologicamente, meno intensa di quella che proviamo davanti a un bosco rigoglioso.

Il meccanismo del salto: exaptation e falsi allarmi

Come è potuto accadere che una capacità nata per un compito preciso — riconoscere emozioni in altri esseri senzienti — finisca per rispondere anche a ciò che senziente non è? La biologia evoluzionistica possiede da tempo un concetto che descrive esattamente questo tipo di fenomeno, sebbene sia stato elaborato per altri contesti: l'*exaptation*, introdotta nel 1982 da Stephen Jay Gould ed Elisabeth Vrba per indicare un tratto che si è evoluto per svolgere una funzione, ma che viene successivamente impiegato — "cooptato" — per una funzione del tutto diversa da quella per cui era stato selezionato. Le piume degli uccelli, secondo l'ipotesi più diffusa, si sono evolute inizialmente per la termoregolazione, non per il volo; solo in seguito sono state cooptate per un compito che nulla aveva a che vedere con la loro origine. La capacità di risonanza sembra aver seguito un percorso simile: nata per rispondere a volti, sguardi, corpi sofferenti — tutti bersagli con una precisa struttura biologica — è stata in seguito cooptata per rispondere anche a bersagli che quella struttura non possiedono affatto.

Esiste inoltre, nella scienza cognitiva della religione, un meccanismo complementare che aiuta a spiegare perché questa cooptazione sia avvenuta con tanta facilità. Lo psicologo Justin Barrett ha proposto l'esistenza di quello che ha chiamato un dispositivo iperattivo di rilevazione dell'agentività (*Hyperactive Agency Detection Device*): un sistema cognitivo selezionato per individuare rapidamente la presenza di agenti intenzionali nell'ambiente — un predatore nascosto tra i cespugli, un nemico

in agguato — che funziona secondo un criterio asimmetrico di sicurezza. Scambiare un cespuglio per un predatore costa poco: un momento di allerta inutile. Scambiare un predatore per un cespuglio può costare la vita. L'evoluzione ha quindi favorito un sistema che tende a eccedere nel rilevare agentività, generando falsi allarmi in cambio di una sicurezza maggiore nei casi reali. Questo stesso dispositivo, applicato a un cielo stellato o a una rovina, produce un effetto collaterale preciso: la sensazione, per quanto sappiamo essere infondata, che qualcosa "ci guardi" o "ci parli" da quella immensità o da quelle pietre. La risonanza cosmica ed estetica potrebbe dunque essere, almeno in parte, il sottoprodotto di un sistema evolutosi per tutt'altro scopo — non un errore da correggere, ma un'eccedenza da comprendere.

Va detto con onestà, però, che né l'exaptation né il dispositivo di rilevazione dell'agentività spiegano, da soli, l'intera fenomenologia dell'esperienza. Un falso allarme di agentività, preso da solo, dovrebbe produrre inquietudine, non la sensazione di elevazione e di senso che un cielo stellato spesso suscita: il timore di essere osservati non coincide con lo stupore di sentirsi, per un istante, parte di qualcosa di immenso. La biofilia spiega perché l'attrazione verso ciò che vive si sia potuta estendere; il dispositivo di agentività spiega perché possiamo percepire una "presenza" anche dove non c'è; ma la componente positiva, quasi esaltante, di questa esperienza — ciò che tradizionalmente chiamiamo sublime — richiede un passo ulteriore, che rinviamo deliberatamente al capitolo successivo, dedicato al confronto diretto con la trattazione più influente che la filosofia abbia mai dedicato a questo fenomeno.

Una precisazione decisiva: non è panpsichismo

A questo punto è necessario tracciare una linea di demarcazione

con la massima chiarezza possibile, perché è qui che la tesi di questo libro rischia più facilmente di essere fraintesa. Esiste, nella storia della filosofia, una tradizione che ha sostenuto qualcosa di apparentemente simile a ciò che stiamo argomentando, ma che in realtà dice una cosa diversa e assai più impegnativa: il panpsichismo.

Alfred North Whitehead, nella sua opera maggiore, *Processo e realtà*, ha costruito un intero sistema metafisico in cui l'esperienza non è un privilegio degli esseri dotati di sistema nervoso, ma una caratteristica di ogni "entità attuale" che compone il reale: ogni evento, ogni particella, persino una pietra, possiede — sostiene Whitehead — una qualche forma minima di "prensione", di rapporto esperienziale con il mondo che la circonda. Più recentemente, il filosofo Galen Strawson ha difeso una posizione per certi versi affine, sostenendo che un fisicalismo davvero coerente con sé stesso debba ammettere che la materia possieda, alla sua radice più elementare, proprietà di natura esperienziale: se la coscienza è reale ed è fatta di materia, argomenta Strawson, allora la materia stessa deve possedere, in qualche forma rudimentale, ciò che rende possibile la coscienza.

Questo libro non sposa questa tesi, e la distanza va dichiarata con nettezza. Non stiamo sostenendo che la stella, la rovina, la montagna possiedano un qualche grado di esperienza interiore, per quanto minima o dispersa. Non c'è, in questa architettura, alcuna prensione whiteheadiana né alcuna proprietà esperienziale strawsoniana nascosta nella materia inerte. Ciò che sosteniamo è più modesto, e per questo più difendibile: non è l'oggetto a essere dotato di interiorità, è il soggetto — l'essere umano, reso capace di risonanza da una storia evolutiva concreta e ricostruibile — a poter essere toccato anche da ciò che interiorità non ha. La differenza non è sottile: è la differenza tra

un’affermazione sulla struttura ultima della realtà (il panpsichismo) e un’affermazione sulla struttura della capacità umana di risonanza (la nostra tesi). La prima richiede di riscrivere l’ontologia della materia. La seconda richiede soltanto di riconoscere che un tratto evolutivo, una volta comparso, non resta sempre confinato al bersaglio per cui è stato selezionato.

L’obiezione di Ruskin: la fallacia patetica

Resta da affrontare l’obiezione più diretta, quella che un critico attento — non necessariamente un filosofo di professione — solleverebbe immediatamente: se la stella non sente nulla, se la rovina non ha alcuna interiorità, allora la risonanza che proviamo non è forse pura proiezione, un errore percettivo privo di qualunque valore conoscitivo?

Questa obiezione ha un nome preciso nella storia della critica letteraria, e vale la pena richiamarlo perché nessuno l’ha formulato con più forza di chi lo fece per primo. Nel terzo volume di *Pittori moderni* (1856), John Ruskin coniò l’espressione *pathetic fallacy* — la “fallacia patetica” — per descrivere la tendenza dei poeti, sotto la pressione di un’emozione intensa, ad attribuire alla natura stati d’animo che essa non possiede: le “crudeli, affamate onde del mare”, il “fiore allegro”. Per Ruskin questa tendenza era, nella maggior parte dei casi, il segno di una percezione indebolita dalla passione, incapace di vedere le cose come stanno realmente. Un vero poeta, sosteneva, dovrebbe vedere con chiarezza anche quando sente con intensità — sia pure ammettendo, in alcuni casi eccezionali, che i più grandi tra i poeti potessero usare questa figura in modo consapevole e controllato, senza esserne ingannati.

Ruskin ha ragione su un punto che questo libro non intende contestare: se qualcuno affermasse, letteralmente, che le onde

sono crudeli o che una stella prova compassione, commetterebbe un errore cognitivo, non starebbe descrivendo un fatto. Su questo punto la nostra posizione coincide pienamente con la sua diagnosi, ed è coerente con tutto ciò che il libro ha sostenuto finora: nessuna interiorità va attribuita alla materia. Ma la domanda filosofica interessante non è se l'oggetto possieda davvero l'emozione che gli attribuiamo — su questo, Ruskin e questo libro concordano nel rispondere di no. La domanda è se l'emozione che proviamo, pur non descrivendo alcuna proprietà reale dell'oggetto, sia per questo priva di ogni valore conoscitivo. Ed è qui che la risposta di questo libro si allontana da una lettura troppo severa di Ruskin.

La risposta: una proprietà relazionale, non un'illusione

Per rispondere, è utile un'analogia tratta da un dibattito filosofico apparentemente lontano, ma strutturalmente identico: quello sulla natura del colore. Quando Locke distingueva le qualità primarie di un oggetto — la sua forma, la sua estensione, il suo movimento, proprietà che l'oggetto possiede indipendentemente da qualunque osservatore — dalle qualità secondarie, come il colore, che esistono solo nell'incontro tra una certa struttura fisica dell'oggetto (la sua capacità di riflettere certe lunghezze d'onda) e un apparato percettivo capace di tradurre quella struttura in un'esperienza cromatica, non stava dicendo che il colore fosse un'illusione priva di valore. Stava dicendo che il colore è una proprietà *relazionale*: non è "nell'oggetto" da solo, né "nel soggetto" da solo, ma nell'incontro tra i due. Nessuno considera la percezione del rosso un errore cognitivo solo perché il rosso non è una proprietà intrinseca della mela allo stesso modo in cui lo è la sua forma.

La risonanza che proviamo davanti a un cielo stellato può essere

descritta nello stesso modo. Non è una proprietà intrinseca della stella, così come il colore non è una proprietà intrinseca della luce a una determinata lunghezza d'onda. Ma non per questo è un'illusione, o un dato privo di valore conoscitivo: è un fatto relazionale reale, che nasce dall'incontro tra una configurazione fisica del mondo (l'immensità, la distanza, la luce antichissima che ci raggiunge) e una capacità di risonanza che la storia evolutiva ci ha reso capaci di provare, sia pure ben oltre il bersaglio per cui quella capacità si è originariamente selezionata. Ciò che questo incontro rivela non è una proprietà nascosta della stella. È qualcosa sul tipo di esseri che siamo diventati — capaci, per una storia lunghissima che va dal riconoscimento del volto altrui fino all'eccedenza che oggi chiamiamo sublime, di essere toccati anche da ciò che non può, in alcun senso, ricambiare lo sguardo.

Non è dunque pura proiezione antropomorfica priva di valore, come temeva l'obiezione da cui siamo partiti. È la registrazione, per quanto indiretta, di qualcosa di realmente accaduto nella storia della nostra specie: che la capacità di risonanza, una volta comparsa, abbia smesso di appartenere soltanto a chi può restituirla.

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 6

- Edward O. Wilson, *Biofilia. Il nostro legame con la natura*, trad. it. di Carla Sborgi, Piano B Edizioni, Roma 2021 (già citato nel Capitolo 3).
- Stephen Jay Gould, Elisabeth S. Vrba, «Exaptation—A Missing Term in the Science of Form», *Paleobiology*, vol. 8, n. 1, 1982, pp. 4-15.
- Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*,

AltaMira Press, Walnut Creek 2004 (opera non tradotta in italiano).

- Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, 1929 — edizione italiana: *Processo e realtà*, a cura di Maria Regina Brioschi, introduzione di Luca Vanzago, Bompiani, Milano 2019.
- Galen Strawson, «Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?», *Journal of Consciousness Studies*, vol. 13, n. 10-11, 2006, pp. 3-31.
- John Ruskin, *Modern Painters*, vol. III, 1856 (capitolo «Of the Pathetic Fallacy») — edizione italiana: *Pittori moderni*, traduzione integrale e cura di Giovanni Leoni, Einaudi, Torino (collana I Millenni).
- John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689 (Libro II, cap. VIII, sulla distinzione tra qualità primarie e secondarie) — edizione italiana: *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vittorio Cicero e Maria Grazia D'Amico, testo inglese a fronte, Bompiani, Milano 2004.

Capitolo 7 — Il sublime naturalizzato

Una tempesta osservata da riva. Un cielo stellato che nessuna cornice riesce a contenere. Una catena montuosa che fa sembrare insignificante ogni scala umana. Sono, quasi alla lettera, gli esempi che Kant stesso sceglie nella *Critica del Giudizio* per introdurre ciò che chiama il sentimento del sublime — e sono, non a caso, gli stessi ordini di fenomeni che il capitolo precedente ha lasciato solo parzialmente spiegati. Se l'exaptation e il dispositivo di rilevazione dell'agentività chiarivano perché la

nostra risonanza possa attivarsi anche davanti a ciò che non vive, restava senza risposta la componente più sorprendente dell'esperienza: perché quell'attivazione non produca solo inquietudine, ma un misto di vertigine e di elevazione che l'estetica, da almeno due secoli, chiama sublime. Nessuno ha trattato questo fenomeno con più rigore di Kant. È da lui che dobbiamo ripartire, per capire che cosa vada conservato della sua analisi e che cosa vada invece sostituito.

Un precedente più naturalistico di quanto si ricordi: Burke

Prima di Kant, e in un modo che vale la pena recuperare, il filosofo irlandese Edmund Burke aveva già dedicato al sublime un intero trattato, nel 1757: *Indagine filosofica sull'origine delle nostre idee del sublime e del bello*. La sua spiegazione, a differenza di quella kantiana, non faceva alcun ricorso a facoltà soprasensibili: per Burke, il sublime nasce da un meccanismo squisitamente fisiologico, radicato nell'istinto di autoconservazione. Ciò che minaccia la nostra sopravvivenza — l'oscurità, l'immensità, il vuoto, la potenza smisurata — produce naturalmente terrore; ma quando quella minaccia viene percepita a una distanza di sicurezza, senza pericolo reale e immediato, il terrore si trasforma in un piacere particolare, che Burke chiama "delizia", distinto dal piacere ordinario proprio perché nasce dal contatto indiretto con ciò che, da vicino, ci distruggerebbe.

L'impianto di Burke era ancora rozzo, ancorato a una fisiologia dei nervi che la scienza del suo tempo non poteva verificare con rigore. Ma il suo istinto era, in un senso importante, più vicino al nostro di quanto non lo sia quello di Kant: Burke non aveva bisogno di alcuna ragione soprasensibile per spiegare il sublime, gli bastava la psicologia della sopravvivenza. Fu proprio in reazione a questa impostazione, ritenuta troppo empirica e priva

di dignità filosofica, che Kant costruì la propria alternativa razionale pochi decenni dopo. Il percorso che questo libro compie può essere descritto, in un certo senso, come un ritorno all'istinto di Burke, purificato dalla sua fisiologia ingenua e sostenuto dagli strumenti che la scienza cognitiva contemporanea, e non più la teoria dei nervi settecentesca, oggi mette a disposizione.

Il sublime matematico: quando l'immaginazione cede

Kant distingue due forme di sublime. La prima, che chiama matematica, nasce dall'incontro con qualcosa di assolutamente grande — non grande rispetto a qualcos'altro, ma grande in modo che nessuna misura riesce a contenere: l'immensità del cielo stellato, l'oceano che si perde all'orizzonte. Di fronte a questa immensità, sostiene Kant, la nostra immaginazione — la facoltà che raccoglie in un'unica intuizione ciò che percepiamo — fallisce: non riesce a comprendere in una sola rappresentazione la totalità di ciò che vediamo. Questo fallimento produce, in un primo momento, un senso di scacco, quasi di dispiacere. Ma subito dopo, secondo Kant, interviene la ragione, che possiede l'idea di totalità e di infinito indipendentemente da qualunque immagine sensibile: proprio perché possiamo pensare l'infinito, anche se non possiamo immaginarlo, il fallimento dell'immaginazione diventa la prova che in noi esiste una facoltà superiore a ogni misura sensibile. Il piacere del sublime matematico nasce esattamente da questo rovesciamento: non nonostante il nostro scacco davanti all'immensità, ma grazie a esso, scopriamo una parte di noi che quell'immensità non riesce a sopraffare.

Il sublime dinamico: la potenza vista in sicurezza

La seconda forma, il sublime dinamico, nasce invece dall'incontro con la potenza della natura — una tempesta, un vulcano, una cascata che potrebbe travolgerci — a condizione di osservarla da una posizione di sicurezza. Se fossimo realmente in pericolo, sostiene Kant, proveremmo solo paura, non sublime. Ma osservata da un luogo sicuro, quella potenza smisurata ci rivela, per contrasto, qualcosa che nessuna forza fisica può intaccare: la nostra vocazione morale, la libertà razionale che ci rende, in linea di principio, indipendenti dal dominio della natura sul nostro corpo. Anche qui, il sublime nasce da un rovesciamento: l'impotenza fisica di fronte alla natura diventa l'occasione per scoprire una superiorità che di fisico non ha nulla.

C'è un punto, in questa costruzione, che merita di essere sottolineato con precisione, perché anticipa esattamente la direzione che vogliamo prendere: Kant stesso insiste che il sublime non è mai una proprietà dell'oggetto naturale. Non è la tempesta a essere sublime, né il cielo stellato in sé. Il vero sublime, per Kant, va cercato soltanto nell'animo di chi giudica, mai nell'oggetto della natura che occasiona quel giudizio. Su questo punto — la localizzazione del sublime nel soggetto, non nell'oggetto — il nostro percorso e quello di Kant coincidono perfettamente, e non è un caso: è la stessa mossa che abbiamo compiuto nel capitolo precedente distinguendo la nostra tesi dal panpsichismo. La differenza tra noi e Kant comincia solo dopo, quando dobbiamo spiegare *che cosa*, nel soggetto, renda possibile questo sentimento.

La sostituzione: dalla ragione soprasensibile all'accomodamento cognitivo

Per Kant, ciò che nel soggetto rende possibile il sublime è la ragione pura, una facoltà che trascende ogni condizionamento

sensibile e che testimonia la nostra appartenenza a un ordine soprasensibile, morale, non naturale. È un impianto metafisicamente imponente, coerente con l'intero sistema critico kantiano — ma è anche un impianto che presuppone esattamente ciò che questo libro, fin dal primo capitolo, ha messo in discussione: una facoltà che si sottrae alla storia naturale, un fondamento che non ha bisogno, a sua volta, di essere spiegato.

Che cosa resta, del sublime, se sostituiamo la ragione soprasensibile con una capacità interamente naturale? La psicologia contemporanea offre, a questo proposito, uno strumento più preciso di quanto ci si potrebbe aspettare. Gli psicologi Dacher Keltner e Jonathan Haidt hanno proposto, in un lavoro ormai classico, che l'emozione dello stupore — l'*awe* della letteratura anglosassone, il termine più vicino al sublime kantiano nel lessico delle scienze cognitive contemporanee — nasca dalla combinazione di due ingredienti precisi: la percezione di una vastità che eccede la nostra scala abituale (fisica, ma anche concettuale: la vastità di un'idea, di una potenza, di uno status) e la necessità di un accomodamento, cioè di una modifica delle strutture mentali con cui normalmente interpretiamo il mondo, perché quelle strutture non bastano più a contenere ciò che stiamo vivendo.

Questa struttura a due componenti rispecchia con sorprendente fedeltà l'architettura kantiana del sublime matematico, ma senza bisogno di alcuna facoltà soprasensibile. La vastità del cielo stellato eccede le nostre categorie ordinarie di misura, esattamente come nel resoconto di Kant; ma qui non è la ragione a intervenire per salvarci dallo scacco, è un processo cognitivo interamente naturale — l'aggiornamento delle proprie strutture mentali di fronte a un input che le eccede — a produrre quella caratteristica sensazione di apertura, quasi di espansione, che

accompagna lo stupore. Non stiamo scoprendo una vocazione morale che trascende la natura. Stiamo vivendo il momento, cognitivamente reale e biologicamente comprensibile, in cui la mente si accorge di dover crescere per contenere ciò che ha incontrato. È un'esperienza meno metafisicamente ambiziosa di quella kantiana, ma non per questo meno reale, né meno intensa per chi la vive.

Lo stesso schema si applica, con i dovuti adattamenti, al sublime dinamico. Keltner e Haidt osservano che la vastità che innesca lo stupore può essere anche una vastità di potenza — non solo di dimensione fisica — e che l'esperienza può accompagnarsi a componenti di timore quando quella potenza appare, anche solo simbolicamente, minacciosa. Non serve invocare la libertà razionale kantiana per spiegare perché una tempesta osservata da riva sicura produca elevazione insieme a soggezione: basta riconoscere che la mente, di fronte a una potenza che eccede ogni confronto abituale, deve riorganizzare la propria comprensione di ciò che è grande e di ciò che è piccolo — e quella riorganizzazione, quando avviene in condizioni di sicurezza, è vissuta come apertura, non come minaccia.

L'obiezione: la naturalizzazione banalizza il sublime?

Resta l'obiezione che ha accompagnato l'intero libro nelle sue diverse forme, e che qui si presenta nella sua versione più diretta: se togliamo il fondamento razionale e soprasensibile che Kant attribuiva al sublime, sostituendolo con un processo cognitivo di accomodamento, non rischiamo di trasformare un'esperienza che la tradizione ha sempre considerato tra le più elevate dello spirito umano in una banale reazione psicologica, spiegabile e quindi impoverita?

La risposta, ancora una volta, segue la stessa logica che il libro

ha costruito fin dal secondo capitolo: spiegare il meccanismo di un fenomeno non equivale a negarne la realtà o la portata. Sapere che l'acqua è composta da idrogeno e ossigeno non rende l'acqua meno dissetante; sapere che lo stupore nasce da un processo di accomodamento cognitivo non rende lo stupore meno travolgente per chi lo vive. La spiegazione del meccanismo e l'intensità dell'esperienza appartengono a livelli diversi, e il secondo non dipende dal primo per la propria autenticità.

C'è, però, un secondo argomento, più specifico di questo caso, che vale la pena aggiungere. Si potrebbe sostenere che la naturalizzazione non solo non impoverisca il sublime, ma restituisca alla nostra piccolezza davanti all'universo un'onestà che l'impianto kantiano, a ben guardare, rischiava di compromettere. Nel racconto di Kant, l'incontro con l'immensità finisce sempre per confermare la superiorità dell'uomo: la natura ci sovrasta fisicamente, ma noi la sovrastiamo moralmente e razionalmente — il sublime kantiano, in fondo, è un modo elaborato per uscire rassicurati dal confronto con ciò che ci eccede. Nel racconto naturalizzato che proponiamo qui, non c'è alcuna facoltà nascosta che ci renda superiori a ciò che ci sovrasta. C'è solo una mente che deve, letteralmente, allargarsi per contenere qualcosa di più grande di lei — senza la consolazione di scoprire, alla fine del processo, che quella grandezza esterna era comunque inferiore alla nostra grandezza interiore. È un'esperienza più umile della sublimità kantiana, non meno intensa: la vastità dell'universo resta, alla fine, più grande di noi. E forse è proprio questa mancanza di consolazione metafisica a rendere l'esperienza, oggi, ancora più vicina a ciò che milioni di persone continuano a provare guardando un cielo stellato senza avere mai letto una riga di Kant.

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 7

- Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757 — edizione italiana: *Inchiesta sul bello e sul sublime*, Aesthetica, Palermo 1985.
- Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790 — edizione italiana: *Critica del giudizio*, a cura di Massimo Marassi, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2004 (con la *Prima introduzione alla critica del giudizio*, 2015); edizione alternativa: *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger, Einaudi, Torino 1999. Riferimento principale: Libro Secondo, «Analitica del sublime».
- Dacher Keltner, Jonathan Haidt, «Approaching Awe, a Moral, Spiritual, and Aesthetic Emotion», *Cognition and Emotion*, vol. 17, n. 2, 2003, pp. 297-314.

PARTE IV — Dalla risonanza al significato, dal significato all'essere

Capitolo 8 — Come nasce il significato

Un sasso raccolto su una spiaggia qualunque, tra migliaia di sassi identici, resta indifferente a chi lo ignora. Lo stesso sasso, se qualcuno lo raccoglie perché gli ricorda un giorno preciso, una persona che non c'è più, un luogo a cui non potrà tornare, non cambia una sola molecola della propria struttura — e tuttavia diventa qualcos'altro. Non è più soltanto un frammento di silice o di calcare. È diventato presenza, memoria, significato. Questo capitolo si occupa di un solo problema, forse il più delicato di tutto il libro: come sia possibile che accada questa trasformazione, senza che nulla, nell'oggetto, sia realmente

mutato.

Il sasso e il campo della risonanza

Il manifesto che chiudeva il primo libro di questo percorso aveva già affidato al lettore un'immagine simile, senza però argomentarla: le stelle esistono indipendentemente dall'uomo, i sassi esistono indipendentemente dall'uomo, l'universo non attende osservatori per esistere — eppure il significato emerge soltanto quando compare una forma di vita capace di risonanza. Un sasso è un frammento di materia. Diventa esperienza, presenza e significato quando entra nel campo percettivo di una coscienza. L'uomo non crea il mondo. Lo svela.

Possiamo ora, dopo i capitoli sull'empatia e sulla risonanza, precisare con rigore che cosa renda possibile questo passaggio. Il sasso, prima dell'incontro, possiede tutte le proprietà che la fisica e la chimica possono descrivere: massa, composizione, età, struttura cristallina. Nessuna di queste proprietà richiede un osservatore per essere reale — è, in questo senso, ciò che nel primo capitolo abbiamo chiamato essere-minimo, il semplice esserci della materia, indipendente da qualunque coscienza. Ma nessuna di queste proprietà, per quanto accuratamente misurata, contiene in sé la ragione per cui quel sasso specifico dovrebbe contare più di un altro identico dal punto di vista fisico. Questa differenza — non nella composizione, ma nel peso che portiamo — nasce soltanto nel momento in cui il sasso entra nel campo di una capacità di risonanza già formata da una storia lunghissima: la stessa storia che nei capitoli precedenti abbiamo ricostruito dall'empatia originaria fino alla sua estensione verso ciò che non ha interiorità.

Hans Jonas: l'interiorità comincia con il metabolismo, non con la

Per capire fino a che punto questa capacità affondi le proprie radici nella biologia, è necessario confrontarsi con il pensatore che più di ogni altro ha tentato, prima di questo libro, di fondare la filosofia sulla vita anziché sulla coscienza: Hans Jonas. Nella raccolta di saggi pubblicata in italiano come *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* — traduzione dell'opera che in inglese porta il titolo *The Phenomenon of Life* — Jonas conduce un attacco sistematico contro il dualismo cartesiano che separa la materia estesa, priva di ogni interiorità, dalla res cogitans, sede esclusiva di ogni significato e valore. Per Jonas questa separazione, ereditata dalla scienza moderna, ha reso incomprensibile un fatto elementare: che la vita, fin dalle sue forme più semplici, non si comporta come la materia inerte.

Un organismo, anche il più semplice, sostiene Jonas, non è indifferente alla propria continuazione. Il metabolismo — lo scambio costante di materia con l'ambiente circostante, necessario per mantenere la propria forma nel tempo — non è un processo meccanico paragonabile al fluire di un fiume: è già una forma elementare di ciò che Jonas chiama "libertà bisognosa" (*bedürftige Freiheit*), la condizione di un essere che deve costantemente rinnovarsi attraverso lo scambio con ciò che gli è esterno, pena la propria dissoluzione. In questo bisogno costante, in questa non-indifferenza verso la propria sopravvivenza, Jonas rintraccia il primo, minimo barlume di interiorità — non ancora coscienza, non ancora sentimento nel senso pieno che Damasio avrebbe più tardi precisato, ma già qualcosa che la materia inerte, semplicemente, non possiede: un organismo a cui importa, in un senso primordiale, di continuare a esistere.

Questa mossa è filosoficamente decisiva, e questo libro la eredita quasi per intero: se l'interiorità comincia con il metabolismo,

allora non è necessario postulare un'irruzione improvvisa e inspiegabile della coscienza dentro una natura altrimenti del tutto priva di significato. Il significato ha una storia continua, che risale fino alla cellula più elementare capace di distinguere, chimicamente, ciò che le giova da ciò che la danneggia — esattamente il punto da cui, nel terzo capitolo di questo libro, avevamo fatto partire la genealogia dell'emozione appoggiandoci a Damasio.

Dove questo libro va oltre Jonas

Ma il progetto di Jonas, per quanto affine al nostro, si ferma a un confine preciso che vale la pena rendere esplicito. La sua biologia filosofica spiega magnificamente come il vivente possieda significato per sé stesso — come un organismo, fin dal metabolismo più elementare, sia il luogo di un interesse, di un'aspirazione a continuare a essere. Ma il sasso di cui abbiamo parlato in apertura non è vivo. Non metabolizza, non ha alcun interesse per la propria continuazione, non possiede — in nessun senso, nemmeno il più elementare — una libertà bisognosa. Jonas non aveva strumenti, nel proprio impianto, per spiegare come un oggetto privo di ogni interiorità, anche la più rudimentale, potesse comunque entrare nel campo del significato umano.

È esattamente qui che il percorso compiuto nei capitoli sesto e settimo di questo libro completa ciò che la sola biologia filosofica di Jonas lascia in sospeso. Non è il sasso a possedere un'interiorità nascosta, per quanto minima — su questo punto restiamo fermi, contro ogni tentazione panpsichista, come già argomentato. È l'uomo, erede di una capacità di risonanza che nasce dall'empatia verso i propri simili e che l'exaptation e il dispositivo di rilevazione dell'agentività hanno esteso ben oltre il

proprio bersaglio originario, a poter includere nel proprio campo di significato anche ciò che significato non genera da sé. Jonas ci mostra come il vivente sia già, di per sé, sorgente di significato. Questo libro aggiunge che l'uomo, in virtù della propria storia evolutiva specifica, può anche *estendere* quel significato a ciò che vivente non è — senza che questa estensione richieda, nell'oggetto, alcuna interiorità di ritorno.

La risposta all'obiezione: svelare non è creare

Resta l'obiezione che il titolo di questo paragrafo anticipa, ed è la più insidiosa che il libro debba affrontare finora: se il significato del sasso esiste solo nell'incontro con una coscienza capace di risonanza, non stiamo semplicemente usando la parola "svelare" per nascondere, sotto un'apparenza più umile, l'affermazione ben più radicale che è la coscienza a *creare* il significato dal nulla? In altre parole: non è "svelamento" solo un sinonimo elegante di "invenzione soggettiva"?

La risposta si costruisce riprendendo, e portando a compimento, la stessa distinzione introdotta nel sesto capitolo a proposito del colore. Locke non negava che il colore fosse reale, negava soltanto che fosse una proprietà intrinseca dell'oggetto indipendente da ogni osservatore: era, sosteneva, una proprietà relazionale, che nasce nell'incontro tra una struttura fisica oggettiva (la superficie che riflette certe lunghezze d'onda) e un apparato percettivo capace di tradurla in esperienza. Nessuno considera per questo la percezione del colore un'invenzione arbitraria, perché quella percezione *traccia* con fedeltà una variazione reale nell'oggetto: una mela rossa e una mela verde riflettono davvero luce diversa, e il nostro sistema visivo risponde davvero, in modo differenziato, a quella differenza oggettiva.

Il significato del sasso funziona secondo la stessa logica, e proprio per questo merita il verbo “svelare” piuttosto che “creare”. Non qualunque sasso, raccolto in qualunque circostanza, genera la stessa intensità di risonanza: un sasso raccolto senza alcun legame biografico resta, per la maggior parte di noi, un sasso qualunque; un sasso legato a una perdita, a un luogo irripetibile, a una persona che non tornerà, genera una risonanza specifica, proporzionata a ciò che quel sasso — nella sua storia fisica reale, nel contesto reale in cui è stato trovato — rappresenta per chi lo ha raccolto. La coscienza non inventa questa differenza dal nulla: risponde, con la propria capacità di risonanza, a una configurazione reale di circostanze, relazioni, storie, che esistono indipendentemente dalla coscienza stessa, anche se il significato che ne deriva esiste soltanto nell’incontro. Come il colore non è “nell’oggetto” da solo né “nel soggetto” da solo, ma nella relazione reale tra i due, così il significato del sasso non è un’invenzione arbitraria della mente né una proprietà nascosta della pietra: è ciò che accade, realmente, quando una configurazione di materia — con la propria storia, la propria collocazione, i propri legami — incontra un essere reso capace, da una storia evolutiva altrettanto reale, di risuonare con essa.

Ecco perché “svelare” resta la parola più precisa, anche se meno immediatamente intuitiva di “creare”. Creare implicherebbe che prima dell’incontro non ci fosse nulla — né il sasso, con la propria storia fisica oggettiva, né la capacità di risonanza, con la propria storia evolutiva altrettanto oggettiva. Svelare implica, correttamente, che entrambi i termini dell’incontro preesistono, reali e indipendenti, e che solo la loro relazione — non l’uno, non l’altro, ma l’incontro stesso — fa emergere ciò che chiamiamo significato.

Una precisazione finale evita un possibile fraintendimento. Se il significato di un sasso dipende dalla biografia di chi lo raccoglie, non rischiamo di scivolare in un relativismo totale, in cui ogni significato vale quanto ogni altro, senza alcun criterio? Non più di quanto la variabilità individuale nella percezione del colore comprometta la realtà del colore come fenomeno relazionale. Due persone possono percepire una stessa sfumatura in modo leggermente diverso, per ragioni fisiologiche o culturali, senza che questo renda il colore un'invenzione arbitraria: significa soltanto che il secondo termine della relazione — l'apparato percettivo, o nel nostro caso la capacità di risonanza plasmata da una biografia — ha una propria storia, non meno reale di quella dell'oggetto. Lo stesso vale per il significato: che due persone diverse risuonino diversamente con lo stesso sasso non smentisce la realtà della relazione, mostra soltanto che entrambi i termini che la compongono — l'oggetto e la storia di chi lo incontra — contribuiscono, ciascuno con il proprio peso reale, a ciò che ne emerge.

Il passo che resta

Con questo capitolo, la genealogia annunciata nel primo capitolo ha compiuto il penultimo passo: dalla risonanza siamo arrivati al significato, mostrando che si tratta di un'emergenza relazionale reale, non di un'illusione né di un'invenzione arbitraria. Resta un solo movimento da compiere, ed è il più impegnativo di tutti: mostrare come dal significato sia potuta nascere la filosofia, e come dalla filosofia sia potuta nascere, per ultima, la domanda sull'essere — non più come fondamento nascosto dietro ogni cosa, ma come il punto d'arrivo tardivo di questa intera storia. È il compito del prossimo capitolo, il più importante di questo libro.

- Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966; ed. tedesca ampliata *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973 — edizione italiana: *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino 1999.
- Antonio Damasio, *Lo strano ordine delle cose*, cit. (già citato nel Capitolo 3), per il collegamento tra omeostasi ed emozione.
- John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit. (già citato nel Capitolo 6), per l'analogia tra significato e qualità secondarie.

Nota per l'autore: il titolo con cui l'opera di Jonas era stata indicata nell'indice ragionato del libro ("Il principio vita") non corrisponde al titolo dell'edizione italiana effettivamente pubblicata ("Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica"). Il capitolo usa il titolo corretto; se possibile, correggere anche l'indice generale del libro prima della pubblicazione.

Capitolo 9 — La nuova genealogia: Cosmo → Vita → Emozione → Empatia → Risonanza → Significato → Filosofia → Essere

Cosmo. Vita. Emozione. Empatia. Risonanza. Significato. Filosofia. Essere. Otto parole, sette frecce. Il primo capitolo di questo libro le aveva scritte in fila, come una promessa. Gli otto capitoli che sono seguiti hanno cercato di guadagnarsi, un anello alla volta, il diritto di scrivere ciascuna freccia non come

un’intuizione ma come un passaggio argomentato. Questo capitolo ha un compito diverso da tutti i precedenti: non aggiungere un anello nuovo, ma mostrare che la catena, presa nel suo insieme, regge — e affrontare, senza più rinviarla, l’obiezione che ha accompagnato il libro fin dalla prima pagina come un’ombra.

Un’apparente autocontraddizione

L’obiezione è la seguente, e vale la pena formularla nella sua versione più tagliente, perché è così che un lettore ostile la formulerebbe: se questo libro sostiene che non c’è anima, non c’è essere come fondamento nascosto dietro le cose, ma soltanto materia — atomi, campi, configurazioni fisiche — allora come può esistere, alla fine della sua stessa genealogia, una domanda sull’essere? Se davvero non c’è nulla dietro il sipario, il libro non si sta forse contraddicendo nel momento stesso in cui pretende di spiegare come sia nata una domanda che, secondo le sue stesse premesse, non dovrebbe avere alcun oggetto?

La contraddizione è solo apparente, e si dissolve non appena distinguiamo con precisione due sensi della parola “essere” che il linguaggio ordinario, e gran parte della tradizione filosofica, tendono a confondere.

Il primo senso è quello che possiamo chiamare ESSERE-MINIMO: il semplice fatto che qualcosa esista piuttosto che nulla — gli atomi, i campi, le stelle, la materia di cui tutto è fatto. Questo essere-minimo non ha bisogno dell’uomo per essere reale. Esisteva miliardi di anni prima che comparisse un solo occhio capace di vederlo, ed esisterà, con ogni probabilità, molto tempo dopo che l’ultimo occhio si sarà chiuso per sempre. Su questo punto il libro non ha mai vacillato, dal secondo capitolo in avanti: la materia è, semplicemente, il dato ultimo che nessuno

scavo scientifico ha mai potuto eliminare, e negarlo trasformerebbe l'intera genealogia in un castello costruito sul nulla, perché non ci sarebbe alcun cosmo da cui far partire la freccia iniziale.

Il secondo senso è quello che possiamo chiamare ESSERE-DOMANDA: il "Che cos'è l'Essere?" con la maiuscola — la domanda metafisica che la tradizione, da Parmenide a Heidegger, ha posto cercando un fondamento, un'essenza, una sostanza dietro le cose. Questa domanda non è affatto scontata, e non è affatto antica quanto l'universo. Nessun atomo si interroga sulla propria esistenza. Nessuna stella si chiede perché esista piuttosto che non esistere. La domanda sull'essere, in questo secondo senso, è un evento tardivo, rarissimo su scala cosmica, che richiede un tipo molto particolare di ente: uno capace di stupore, di linguaggio, di astrazione — in una parola, capace di quella lunga catena di capacità che il libro ha ricostruito dall'empatia in poi.

Non c'è alcuna contraddizione, dunque, nel sostenere che l'essere-minimo esista indipendentemente dall'uomo, e che l'essere-domanda sia invece un prodotto tardivo della storia naturale. Anzi: è precisamente perché l'essere-minimo esiste — perché c'è davvero un cosmo, una materia, una storia fisica reale — che ha potuto, nel tempo, organizzarsi in una configurazione capace di interrogarsi su di essa. Il libro non nega l'essere per spiegare la domanda sull'essere. Mostra che la domanda è l'ultimo, non il primo, prodotto di ciò che essa stessa cerca di comprendere.

Il cammino compiuto: dal cosmo alla filosofia

Prima di affrontare l'ultimo, decisivo passaggio — da filosofia a essere-domanda — è utile ripercorrere per intero, in forma

sintetica ma rigorosa, la strada già argomentata nei capitoli precedenti, perché è solo vedendola nella sua interezza che se ne apprezza la tenuta.

Dal cosmo alla vita: il secondo capitolo ha mostrato che nessuno scavo nella materia incontra mai un pavimento ultimo, ma solo livelli emergenti — e che la vita, in questa prospettiva, non è un'irruzione miracolosa dentro la materia inerte, bensì una configurazione chimica particolarmente stabile, capace di automantenersi lontano dall'equilibrio termodinamico.

Dalla vita all'emozione: il terzo capitolo, appoggiandosi a Damasio, ha mostrato che anche la distinzione più elementare tra ciò che giova e ciò che danneggia un organismo — presente già nella chimica cellulare, prima di ogni sistema nervoso — costituisce il nucleo minimo da cui l'emozione, una volta comparso un sistema capace di rappresentarla internamente, si sviluppa.

Dall'emozione all'empatia: lo stesso capitolo ha mostrato perché una specie sociale non possa limitarsi a provare emozioni, ma debba anche riconoscerle negli altri per sopravvivere — e il quarto e quinto capitolo hanno ricostruito come questa capacità, nata per farci attraversare dall'altro, sia stata storicamente scissa in un'empatia razionale che riconosce senza attraversare, pur senza mai cancellare del tutto il nucleo originario.

Dall'empatia alla risonanza: il sesto capitolo ha mostrato, attraverso l'exaptation e il dispositivo di rilevazione dell'agentività, come questa capacità abbia potuto estendersi ben oltre il proprio bersaglio originario, fino a includere ciò che non possiede alcuna interiorità — un cielo stellato, una rovina — senza che questo implichi alcun panpsichismo.

Dalla risonanza al significato: l'ottavo capitolo, dialogando con

Jonas e con l'analogia lockiana del colore, ha mostrato come questa risonanza estesa dia origine a un significato reale, relazionale, non arbitrario — il sasso che diventa presenza senza mutare una sola molecola della propria struttura.

Restano da argomentare, e questo capitolo non può più rinviarli, gli ultimi due passaggi: dal significato alla filosofia, e dalla filosofia all'essere.

Dal significato alla filosofia: perché non basta sentire, occorre chiedere

Un essere capace di risonanza e di significato — come lo sono, in gradi diversi, molti animali sociali dotati di vita affettiva complessa — non è ancora, per ciò solo, un essere capace di filosofia. Un elefante che veglia il corpo di un compagno morto vive, con ogni probabilità, un'esperienza carica di significato. Ma non ne fa oggetto di una domanda sistematica, non la confronta con altre esperienze simili, non cerca di sapere perché quella perdita pesi come pesa. Che cosa manca, tra il significato vissuto e la filosofia come attività sistematica?

Manca, primariamente, un dispositivo capace di trattenere l'esperienza oltre il momento in cui si esaurisce, e di condividerla con altri in una forma che permetta il confronto: il linguaggio simbolico, capace non solo di segnalare uno stato presente — come fa il grido d'allarme di molte specie sociali — ma di rappresentare uno stato assente, passato, possibile, ipotetico. Solo quando il significato di un'esperienza può essere trattenuto in una forma linguistica e confrontato con il significato di altre esperienze, simili o contrastanti, diventa possibile la domanda che Aristotele, nel primo libro della *Metafisica*, poneva a fondamento di ogni filosofare: la meraviglia — non più la semplice risonanza di fronte a un singolo evento, ma lo stupore

di fronte al fatto che le cose, in generale, siano come sono e non altrimenti, e la volontà di darne conto in termini che vadano oltre il singolo caso.

La filosofia nasce, in questo senso, come la generalizzazione sistematica di un'esperienza che prima era soltanto vissuta, caso per caso, senza mai diventare oggetto esplicito di indagine. Il significato del sasso raccolto sulla spiaggia resta un'esperienza privata, per quanto reale e intensa, finché nessuno si chiede: che cos'è, in generale, che rende possibile che un frammento di materia diventi presenza? È in questo passaggio dal caso singolo alla domanda generale che il significato si trasforma in filosofia — un passaggio che richiede memoria condivisa, linguaggio simbolico, e una comunità capace di trasmettere e mettere alla prova, di generazione in generazione, i tentativi di risposta.

Dalla filosofia all'essere: la domanda più astratta, non la prima

Se la filosofia nasce come generalizzazione sistematica dell'esperienza del significato, resta da spiegare perché essa sia approdata, in particolare nella tradizione occidentale, alla domanda più astratta e apparentemente più radicale di tutte: non "perché questo mi tocca", non "perché questo evento è ingiusto", ma "che cos'è l'Essere in quanto tale". La storia effettiva della filosofia, se la si osserva senza sovrapporle uno schema precostituito, offre una risposta più semplice di quanto si potrebbe temere: la domanda sull'essere non è la prima domanda filosofica, cronologicamente, ma una delle ultime, raggiunta solo dopo che generazioni di pensatori avevano già interrogato la natura, il cosmo, la giustizia, la conoscenza. I primi filosofi greci si chiedevano di quale sostanza fosse fatto il mondo — acqua, aria, fuoco — non ancora che cosa significasse, in astratto, "essere" qualcosa. È con Parmenide, e poi sistematicamente con

Aristotele, che la domanda si sposta dal “di che cosa sono fatte le cose” al livello più generale possibile: che cosa hanno in comune tutte le cose che sono, semplicemente in quanto sono?

Questo dato storico, spesso trascurato, sostiene precisamente la tesi di questo libro: la domanda sull’essere non è un punto di partenza necessario del pensiero, ma il residuo più astratto a cui la filosofia perviene dopo aver esaurito gradualmente le domande più concrete — un po’ come un bambino che, dopo aver chiesto “perché questo”, “perché quello”, finisce per chiedere “perché qualcosa esiste, invece che niente”, solo dopo avere esaurito ogni domanda più specifica. È il prodotto tardivo di una tradizione di pensiero già esistente, non il suo fondamento nascosto. Ed è esattamente questo che la sequenza Cosmo → Vita → Emozione → Empatia → Risonanza → Significato → Filosofia → Essere sostiene: l’ultimo anello è l’ultimo anche cronologicamente, non solo logicamente.

La scala, gradino per gradino: dove nasce la domanda e dove non nasce

Vale la pena, a questo punto, percorrere la scala completa un gradino alla volta, con la massima precisione terminologica, perché è proprio nella confusione tra i gradini che si annidano i fraintendimenti più gravi. Ogni gradino ha un suo nome, e quel nome non va usato per nessun altro: usare la stessa parola per due gradini diversi significa cancellare la distanza che li separa, e con essa l’intera genealogia.

Alla base ci sono gli atomi, e le loro aggregazioni: la materia inorganica. Un sasso, un cristallo, un termostato che scatta a una certa temperatura. Qui non c’è nulla che somigli al sentire. Il termostato reagisce, ma reagisce come una biglia rotola giù da un pendio: nessuno direbbe che la biglia *sente* la discesa. A

questo livello non c'è né valenza, né emozione, né domanda. C'è soltanto materia che obbedisce alle proprie leggi fisiche.

Poi, a un certo punto della storia del cosmo, alcuni di quegli stessi atomi si organizzano in materia organica, e infine nella cellula. E qui accade qualcosa che la sola descrizione chimica registra ma non esaurisce: la cellula mantiene sé stessa. Attraverso l'omeostasi, distingue ciò che le è favorevole da ciò che le è sfavorevole, e agisce di conseguenza — assorbe, respinge, si ripara, si riproduce. A questo primo, elementare distinguere tra favorevole e sfavorevole diamo un nome preciso, e lo teniamo solo per questo gradino: VALENZA. La cellula non prova emozioni, non ha un altro da sentire, non si commuove. Ha valenza: la polarità minima tra ciò che la conserva e ciò che la dissolve. È il seme da cui tutto il resto crescerà, ma è ancora soltanto un seme.

Salendo, le cellule si aggregano in organismi, e gli organismi sviluppano un sistema nervoso, prima semplice poi via via più complesso. Con il sistema nervoso, la valenza si interiorizza e diventa capace di essere rappresentata: nasce l'EMOZIONE. Un girasole segue il sole, affonda le radici verso l'acqua, soffre la siccità — sente, nel senso pieno che diamo a questo gradino, e proprio perché sente reagisce, facendo di tutto per sopravvivere. Ma il girasole sente per sé. Il suo sentire non esce da lui, non raggiunge un altro. Per questo, per quanto in basso possa spingersi la vita affettiva, il girasole non potrà mai porsi la domanda sull'essere: gli manca il gradino successivo.

Quel gradino è l'EMPATIA — e qui la parola va usata con la massima disciplina, perché è la più abusata di tutte, e chi scrive queste pagine è il primo a doversi correggere. Empatia non è il sentire della cellula, non è l'emozione del girasole. Empatia è il sentire rivolto a un *altro*: la capacità, comparsa in una specie

sociale dotata di sistema nervoso complesso, di far diventare proprio lo stato di un altro essere. Non un sentire più intenso, ma un sentire di natura nuova, perché per la prima volta ha un fuori. E l'empatia, lo abbiamo visto nei capitoli precedenti, è un ponte a doppio senso: non serve solo a sentire l'altro, ma anche a *farsi sentire* dall'altro. Quando la parola non basta, l'uomo dipinge — Van Gogh che riversa nel colore un dolore che nessuna frase poteva contenere; i quadri appesi durante una guerra per costringere chi guarda a sentire ciò che le parole avevano smesso di trasmettere. L'arte è empatia che attraversa il ponte nella direzione dell'uscita: non "sento te", ma "ti faccio sentire me". Senza questo ponte a doppio senso non saremmo un popolo, saremmo singoli accostati — e un insieme di singoli, per quanto intelligenti, non avrebbe mai generato una domanda collettiva come quella sull'essere, che nessun individuo isolato costruisce da sé.

Oltre l'empatia, la scala prosegue: dalle emozioni semplici ai sentimenti, le emozioni complesse e durature con cui la specie migliora le proprie condizioni di vita; dai sentimenti al ragionamento; e dal ragionamento allo STUPORE. Ed è qui, allo stupore, che la domanda finalmente nasce — ma per una doppia radice, non per una sola.

La doppia radice: la morte e lo stupore

Si tende a raccontare che la domanda sull'essere nasca dalla morte — dall'angoscia del niente che precede la nascita e attende dopo la fine. È vero, ma è solo metà della verità, e la metà più cupa. La morte spiega la parte della domanda che *fugge*: il bisogno di una corazza contro il nulla, la stessa angoscia che nel capitolo precedente abbiamo visto Severino tentare di sciogliere con l'eternità. Se ci fosse solo la morte, la filosofia sarebbe solo

paura organizzata.

Ma c'è l'altra radice, ed è opposta e simmetrica: lo STUPORE. All'uomo la vita, semplicemente, piace. Le cose belle lo attraggono, il cielo stellato lo commuove, l'esistenza gli appare — prima di ogni ragionamento — come qualcosa a cui vale la pena di attaccarsi. La domanda "che cosa ci faccio qui, da dove vengo, dove andrò" non nasce soltanto dal terrore di finire: nasce anche, e forse prima, dall'amore per una vita che stupisce. Aristotele lo aveva detto all'origine di tutto, ponendo la meraviglia — il *thauma* — a fondamento del filosofare. Questo libro può ora aggiungere perché la meraviglia abbia quel potere: perché lo stupore è l'empatia rivolta all'esistenza stessa, il sentire che si volge non verso un altro uomo, ma verso il fatto stesso che ci sia qualcosa invece di niente.

Morte e stupore tirano la stessa corda da due capi opposti. Mi attacco alla vita perché mi stupisce e mi piace; e proprio perché mi piace, temo di perderla. Gioisco delle cose belle e mi allontano da quelle brutte, per difendermi da quel dolore e da quel pensiero. La domanda sull'essere sta esattamente nel mezzo di questa tensione: è ciò che una creatura fa quando sente abbastanza da amare la propria vita e insieme da sapere che finirà.

A ritroso: dove abita l'essere

Ora la scala si può percorrere all'incontrario, ed è percorrendola a ritroso che si scopre la cosa più importante di tutto il libro: dove abiti, davvero, l'essere.

Partiamo dall'alto, dalla domanda, e scendiamo. Sotto la domanda troviamo lo stupore; sotto lo stupore, il ragionamento e i sentimenti; sotto di essi, l'empatia — lo strumento con cui

l'uomo sente; sotto l'empatia, l'emozione; sotto l'emozione, la valenza della cellula, l'omeostasi; e sotto ancora, gli atomi. E qui, arrivati agli atomi, accade qualcosa di decisivo: l'essere non c'è più. La parete di una cellula, ridotta ai suoi atomi, non sente nulla — scivola contro un acido, si trasforma per resistere o si dissolve, ma a quel livello siamo tornati nella pura materia, e la domanda sull'essere si è spenta, perché è arrivata dove non c'era ancora nessuno a porla.

Questo significa una cosa che va detta senza ambiguità, per non essere fraintesi: L'ESSERE NON ESISTE IN NATURA. Non è nel sasso, non è nel girasole, non è nemmeno "dentro" l'uomo come una sostanza nascosta. L'essere è ciò che troviamo *se decidiamo di cercarlo* — se filosofiamo. Non è un fondamento sepolto sotto le cose, ma il punto più alto di una scala che il sentire attraversa per intero: comincia come valenza cieca nella cellula e arriva, in cima, a voltarsi indietro e a chiedersi cos'è. L'essere è la forma più vicina all'uomo di quel lungo sentire — il gradino in cui il sentire diventa capace di nominare sé stesso.

Attenzione, però, a non compiere qui il passo falso più tentante: dire che allora l'atomo "sente un poco", che c'è una scintilla di interiorità nascosta nella materia. No. L'atomo non sente. Ma l'omeostasi della cellula, che pure è fatta di atomi, non si lascia esaurire dalla sola descrizione chimica — non perché contenga una sostanza misteriosa in più, ma perché da quella stessa organizzazione è nato, molto più in alto lungo la scala, chi può porsi la domanda sull'essere. Non è l'atomo a sentire: è la scala intera, guardata dall'alto, a non essere riducibile al suo gradino più basso. È la stessa mossa che il secondo capitolo di questo libro ha compiuto con la sinfonia, che non è "soltanto" vibrazioni d'aria pur essendo fatta interamente di vibrazioni d'aria. Guardare l'omeostasi solo con l'occhio della biologia o della

fisica è legittimo, ma incompleto: se l'uomo è fatto della stessa materia e tuttavia possiede una coscienza — che pure è, a sua volta, un processo della materia — allora quella materia, guardata da abbastanza in alto, chiede di essere anche filosofata, non solo misurata. A patto di ricordare sempre che la domanda sull'essere resta un prodotto esclusivamente umano: non la proiettiamo indietro sull'atomo, la riconosciamo come ciò che appare soltanto in cima.

Perché tutto questo è filosofia, e non scienza

C'è una ragione precisa per cui questo cammino appartiene alla filosofia e non alla scienza, e dirla chiarisce l'intero senso del libro. La scienza chiede *come*: come sono nati gli atomi, come si accende un neurone, come la cellula mantiene la propria omeostasi. È il sapere del funzionamento — potente, indispensabile, ma per sua natura cieco al valore. La filosofia, quando è nata, chiedeva un'altra cosa: non come funziona l'uomo, ma che cosa significhi essere uomo. Amore del sapere, sì — ma del sapere *umano*, non del sapere in generale.

Questa distinzione permette finalmente di rispondere all'obiezione che questo capitolo si porta dietro fin dall'inizio: se la genealogia parte dal cosmo e dagli atomi, perché continuare a dire che "non ci interessa come è nato l'universo"? La risposta è ora limpida. Non ci interessa in sé perché quella è la domanda della scienza, è il *come*, ed è soltanto il ponte. La genealogia — atomi, cellule, sistema nervoso — serve a portarci fino in cima alla scala e lì a fermarci, davanti all'unica cosa che alla filosofia importa davvero: che sentiamo, nonostante tutto. Il resto è l'impalcatura necessaria per arrivare a questo punto, non il punto stesso.

Ed è qui che la domanda sull'essere cambia natura. Smette di

essere qualcosa da *capire* e diventa qualcosa da *usare*. Se l'essere è la forma più alta del sentire — se, detto nella formula che dà il titolo a questo libro, l'essere è empatia — allora la filosofia che lo riscopre non torna in biblioteca: torna nel mondo. Riprende il proprio compito originario, che non era sapere per sapere, ma sapere per l'uomo — per come l'uomo possa muoversi nella tecnica e nel mondo con l'unica arma che possiede davvero, sopra ogni macchina e ogni calcolo. La filosofia era nata umana e si era smarrita facendosi scienza astratta dell'essere, dimenticando l'uomo che di quell'essere è la sede. Ritrovare l'empatia come essere significa restituirle il suo primo compito: non contemplare, ma orientare.

Su questa formula occorre però essere esatti, perché è la più esposta dell'intero libro e va difesa dal fraintendimento che invita. Dire che l'essere è empatia non significa affermare un'identità tra due cose, come se «essere» ed «empatia» fossero due nomi dello stesso oggetto. Non stiamo dicendo che l'uomo si chiede dell'essere ed è capace di empatia, e che dunque le due cose coincidono: sarebbe un ragionamento che dimostrerebbe qualunque cosa, perché l'uomo è anche l'unico animale che cucina, e nessuno per questo direbbe che l'essere è la cucina. Ciò che sosteniamo è una relazione più stretta e più difendibile: l'empatia è la *condizione di possibilità* della domanda sull'essere. Non le è identica, la rende possibile. Togliete l'empatia e non togliete un sinonimo dell'essere: togliete il ponte verso l'altro, e senza quel ponte non c'è il noi, senza il noi non c'è la lingua condivisa, senza la lingua non c'è la filosofia, e senza la filosofia nessuno domanda che cosa significhi essere. La formula del titolo, tradotta per esteso, dice questo: l'empatia è l'anello di congiunzione che permette all'universo di domandarsi dell'universo. Non l'essere e l'empatia sono la stessa cosa. È che

senza la seconda, il primo non sarebbe mai diventato una domanda.

Da qui discende anche la risposta a un'obiezione che il terzo capitolo rende inevitabile: se l'empatia la condividiamo con gli elefanti e con i primati, perché soltanto l'uomo domanda? Perché l'unicità dell'uomo non sta nel *possedere* l'empatia — su questo la biologia comparata è chiara, e questo libro non la contraddice — ma nell'averla spinta abbastanza avanti: fino alla risonanza verso ciò che non ha volto, fino allo stupore, fino a proiettarsi nella propria morte. L'elefante che veglia un compagno morto ha empatia e non chiede nulla. L'uomo ha la stessa empatia portata a un grado in cui, per la prima volta, si volta indietro e domanda.

È il passaggio dall'Etica Intermedia del primo libro alla sua fondazione compiuta. L'uomo non deve rifiutare la tecnica né venerarla, ma attraversarla tenendo in mano ciò che la tecnica non ha: il sentire dell'altro come proprio. E questo non è un lusso morale. È una necessità di sopravvivenza, perché la posta in gioco è esattamente la scala che abbiamo appena percorso. L'uomo, in fondo, vuole sopravvivere tanto quanto le cellule che lo compongono — anzi, sono le cellule a volerlo, sono loro a produrre i nostri istinti, i nostri input e i nostri output, come in ogni animale e in ogni pianta. Ma su quell'istinto cellulare l'evoluzione ha costruito qualcosa che nessun'altra forma vivente possiede: la capacità di vedere oltre, di sentire l'altro e di farsi sentire. Se smettiamo di usarla — se lasciamo che la tecnica ci anestetizzi al dolore, se stacchiamo da noi la sofferenza altrui invece di lasciarcene attraversare — non perdiamo soltanto un valore morale. Seghiamo il ramo su cui poggia la domanda stessa. Perché se l'uomo si autodistrugge avendo smesso di vedere il dolore e la distruzione, non resterà più nessuno capace

di stupore, e dunque nessuno a chiedersi cosa sia l'essere. La domanda sull'essere non è solo il punto d'arrivo di questa genealogia: è anche ciò che rischiamo di cancellare per sempre. Coltivare l'empatia, allora, non è sentimentalismo: è la condizione perché continui a esistere qualcuno in grado di porre la domanda da cui questo libro è partito.

Il confronto con Heidegger: naturalizzare la differenza ontologica

Nessun filosofo ha preso sul serio la domanda sull'essere quanto Martin Heidegger, ed è con lui che questo capitolo deve confrontarsi più a fondo di quanto il primo capitolo avesse fatto. In *Essere e tempo*, Heidegger denuncia quella che chiama la dimenticanza dell'essere (*Seinsvergessenheit*): la tradizione, sostiene, ha smesso di interrogarsi sul senso dell'essere, confondendolo con gli enti (*Seiende*) — le cose particolari che sono — invece di chiedersi che cosa renda possibile, in generale, che qualcosa sia. Questa distinzione, che Heidegger chiama differenza ontologica, è il cuore del suo intero progetto filosofico.

Per rispondere alla domanda sul senso dell'essere, Heidegger si rivolge a un ente particolare — quello che chiama *Dasein*, l'esser-ci, ovvero l'essere umano in quanto esistente — perché soltanto il Dasein, sostiene, possiede già sempre una comprensione preontologica dell'essere: nel semplice fatto di esistere, comprendiamo già, per quanto in modo implicito e non tematizzato, che cosa significhi essere. Il compito della filosofia è rendere esplicita questa comprensione già posseduta, attraverso l'analisi delle strutture esistenziali del Dasein — l'essere-nel-mondo, la cura (*Sorge*), l'essere-per-la-morte — che culminano nella temporalità come orizzonte ultimo di senso dell'essere.

Il nostro percorso condivide con Heidegger un punto di partenza cruciale: anche noi rifiutiamo di confondere l'essere con gli enti,

anche noi distinguiamo — con altro lessico, ma con identica intenzione — l'essere-minimo (gli enti, ciò che Heidegger chiama *Seiendes*) dall'essere-domanda (il senso dell'essere, ciò che Heidegger chiama *Sein*). Ma il nostro percorso diverge da Heidegger proprio nel passo successivo, quello decisivo: come sia possibile che il Dasein possieda questa comprensione preontologica dell'essere. Heidegger non lo spiega attraverso una genealogia naturale — anzi, rifiuta esplicitamente questa strada, insistendo che l'analitica esistenziale del Dasein non sia riducibile all'antropologia, alla psicologia o alla biologia, perché il modo di essere del Dasein (l'*Esistenza*) è categorialmente diverso dal modo di essere degli enti naturali (la semplice presenza, *Vorhandenheit*). Per Heidegger, insomma, la comprensione dell'essere è una struttura originaria del Dasein, che la storia naturale non può e non deve spiegare, pena la perdita di ciò che rende il Dasein filosoficamente interessante.

Questo libro compie esattamente il passo che Heidegger si vieta: non sostituisce l'analisi esistenziale del Dasein, ma tenta di spiegare, a un livello che Heidegger considererebbe "ontico" piuttosto che "ontologico", come un ente naturale, storicamente evoluto, abbia potuto sviluppare la capacità — che Heidegger chiama comprensione preontologica dell'essere — di avere l'essere come questione per sé. La nostra risposta è la genealogia stessa: non la struttura esistenziale-temporale della cura, ma la storia evolutiva dell'empatia, estesa fino alla risonanza e al significato, è ciò che rende possibile che un ente naturale cominci, un giorno, a chiedersi che cosa significhi essere.

Un heideggeriano coerente potrebbe qui accusarci di un errore categoriale — di trattare come domanda ontica (quali cause naturali abbiano prodotto questo ente) ciò che per Heidegger è una domanda propriamente ontologica (che tipo di essere

possieda l'ente che si interroga sull'essere), e di confondere così due livelli che il suo intero progetto filosofico si sforza di tenere separati. L'obiezione ha un peso reale, e sarebbe disonesto negarlo. La nostra risposta non è che l'obiezione sia infondata, ma che essa presuppone accettata la premessa che vogliamo mettere in discussione: che esista, cioè, un livello "ontologico" irriducibile a ogni spiegazione naturale, un'eccezione che la storia naturale non possa in alcun modo raggiungere. Questo libro non pretende di sostituire l'analisi ontologica con quella ontica. Pretende di mostrare che la distinzione stessa tra i due livelli — la capacità di distinguere l'essere degli enti dall'essere in generale, capacità che Heidegger attribuisce a una struttura irriducibile del Dasein — è essa stessa un prodotto, tardivo ma comprensibile, di una storia naturale continua. Non neghiamo la differenza ontologica. Ne raccontiamo la genealogia, che è esattamente ciò che il metodo di Heidegger, per sua stessa scelta, si vieta di fare.

Non è finalismo: la distanza da Teilhard de Chardin e da Nagel

Una sequenza che procede dal cosmo fino alla domanda sull'essere rischia di apparire, a prima vista, come una nuova versione di un'idea antica: che l'universo "tenda" verso la coscienza, che l'evoluzione abbia una direzione intrinseca verso la mente e il significato. È un sospetto legittimo, ed è già stato formulato, in forme diverse, da due pensatori che meritano una risposta esplicita.

Pierre Teilhard de Chardin, nella sua opera maggiore, *Il fenomeno umano*, ha proposto una lettura dell'evoluzione cosmica come un processo diretto, governato da quella che chiama legge di complessità-coscienza: la materia, sostiene, possiede fin dall'origine una "faccia interna" — una sorta di interiorità

embrionale, presente già a livello di previta — che si sviluppa progressivamente, attraverso stadi di crescente complessità, fino alla comparsa della coscienza umana e oltre, verso un punto di convergenza finale che Teilhard chiama Punto Omega, identificato con il divino. È una visione grandiosa, esplicitamente finalistica: l'universo, per Teilhard, "sa" fin dall'inizio dove sta andando, perché la meta — la pienezza della coscienza in Dio — garantisce fin dal principio la direzione del cammino. Va notato, per completezza, che di Teilhard questo libro rifiuta due tesi distinte e non una sola: non soltanto il finalismo, ma anche quella "faccia interna" della materia che egli attribuisce già alla previta, e che lo colloca — su questo punto specifico — accanto al panpsichismo di Whitehead già respinto nel sesto capitolo. La nostra genealogia non ha bisogno né di una meta scritta all'origine, né di una scintilla di interiorità nascosta dentro l'atomo.

Thomas Nagel, in *Mente e cosmo*, giunge a una conclusione per certi versi affine, sia pure per una strada del tutto diversa e priva di qualunque riferimento teologico: convinto che il riduzionismo materialista non riesca a spiegare l'emergere della coscienza, dell'intenzionalità e del valore a partire dalla sola fisica, Nagel propone che l'evoluzione sia governata, oltre che da leggi meccanicistiche, anche da principi di natura teleologica — leggi che renderebbero la comparsa della mente non un'improbabile coincidenza, ma un esito in qualche modo favorito dalla struttura stessa della natura.

Questo libro non condivide né l'una né l'altra proposta, e la distanza va motivata con precisione, perché è facile confonderla con la nostra genealogia se la si guarda distrattamente. La nostra sequenza — Cosmo, Vita, Emozione, Empatia, Risonanza, Significato, Filosofia, Essere — è ricostruita interamente a

posteriori: parte dal fatto, già accaduto e osservabile, che su questo pianeta è comparsa una specie capace di porre la domanda sull'essere, e ne ripercorre a ritroso le condizioni di possibilità. Non afferma, e non ha alcun bisogno di affermare, che questo esito fosse scritto fin dall'inizio nella struttura dell'universo, né che l'universo "tendesse" verso di esso, né che leggi teleologiche ne garantissero la comparsa. Una genealogia a posteriori è compatibile con la più totale contingenza dell'esito: se le condizioni fossero state anche solo lievemente diverse — un asteroide in meno, una mutazione in più, un clima leggermente differente — la catena avrebbe potuto non prodursi affatto, o produrre un esito del tutto diverso, senza che questo tolga nulla alla validità della ricostruzione di ciò che, di fatto, è accaduto.

Teilhard ha bisogno del finalismo perché la sua visione richiede una garanzia metafisica che l'esito sia raggiunto necessariamente. Nagel ha bisogno di leggi teleologiche perché ritiene inspiegabile, entro un quadro puramente meccanicistico, che la mente sia potuta emergere dalla sola materia. Questo libro non condivide questa esigenza, per una ragione che è onesto dichiarare fino in fondo: non pretende di avere risolto il problema più profondo che tormenta sia Teilhard sia Nagel, cioè come sia possibile, in termini ultimi, che dalla materia priva di esperienza emerga qualcosa come il sentire. Il libro si appoggia, su questo punto specifico, all'ipotesi di Damasio e di Jonas — che il sentire nasca gradualmente dall'omeostasi e dal metabolismo — senza pretendere di aver dissolto ogni mistero residuo su come, in ultima istanza, la materia possa sentire. Ciò che il libro sostiene, più modestamente ma anche più solidamente, è che una volta ammesso — con Damasio, con Jonas, con l'intera biologia contemporanea — che il sentire emerge gradualmente dalla materia organizzata, il percorso

successivo fino alla domanda sull'essere non richiede alcun ulteriore principio teleologico: richiede soltanto exaptation, selezione sociale, trasmissione culturale — meccanismi ordinari, non misteriosi, non diretti verso alcun fine. Lasciamo aperta, con onestà, la domanda più profonda sull'origine del sentire in quanto tale. Neghiamo che il passo successivo, dal sentire all'interrogarsi sull'essere, richieda una spiegazione diversa da quella che la storia naturale ordinaria può offrire.

Perché la domanda appartiene alla specie, non al singolo

Un'ultima precisazione, più tecnica ma non meno importante, riguarda un possibile equivoco sulla natura stessa della capacità di cui stiamo parlando. Immaginiamo un essere umano isolato fin dalla nascita su un pianeta disabitato, privo di ogni contatto con altri della propria specie, ma dotato dello stesso corredo biologico che la nostra genealogia ha ricostruito: capacità di emozione, di empatia, di risonanza. Potrebbe, questo essere solitario, arrivare a porsi la domanda sull'essere?

La risposta più precisa distingue due piani che il linguaggio ordinario tende a fondere. La *capacità* di provare stupore, di essere toccato dalla vastità di un cielo stellato, di sentire il peso di un significato — questa capacità è biologica, e appartiene quindi al singolo individuo, non meno che a un intero popolo: il nostro naufrago solitario, se dotato del corredo evolutivo che condivide con l'intera specie, potrebbe in linea di principio provare quello stupore, e persino formulare, tra sé, una prima rudimentale domanda su ciò che vede. Ma la *filosofia* — la domanda resa sistematica, confrontata, tramandata, raffinata attraverso generazioni di risposte parziali e di critiche reciproche — richiede necessariamente una comunità, un linguaggio condiviso, una trasmissione che ecceda la vita di un singolo

individuo. Il nostro naufrago potrebbe generare, nella propria mente solitaria, il lampo iniziale della domanda. Ma quella domanda morirebbe con lui, esattamente come morirebbe con lui qualunque altro pensiero mai comunicato a nessuno. Non diventerebbe filosofia, perché la filosofia — a differenza del semplice stupore che la origina — è per costituzione un fatto collettivo e storico, non un evento privato per quanto intenso.

Questa distinzione — capacità individuale contro sopravvivenza collettiva — non è un dettaglio marginale. È la ragione per cui la genealogia di questo libro attraversa non solo la biologia evolutiva della specie umana, ma anche, nei prossimi capitoli, la storia della cultura e delle istituzioni che hanno permesso a quella capacità biologica di diventare tradizione filosofica: il linguaggio, la scrittura, la scuola, il libro stesso che il lettore ha tra le mani, ultimo anello di una catena di trasmissione che nessun individuo isolato avrebbe mai potuto costruire da solo.

Che cosa abbiamo, ora, in mano

Se questo capitolo ha raggiunto il proprio scopo, la sequenza annunciata nel primo capitolo non è più un'intuizione affidata alla suggestione del lettore, come lo era nel manifesto che chiudeva il primo libro di questo percorso. È diventata un argomento, articolato capitolo dopo capitolo, capace di reggere alle obiezioni più prevedibili: l'accusa di autocontraddizione, risolta dalla distinzione tra essere-minimo ed essere-domanda; l'accusa di finalismo mascherato, respinta mostrando che la genealogia è ricostruita a posteriori e non richiede alcuna direzione intrinseca del cosmo; il confronto con Heidegger, affrontato non per sostituire la sua analisi ma per offrire ciò che essa, per scelta metodologica, si vieta di offrire.

Il punto oscuro da cui tutto parte — come la materia, in ultima

istanza, possa sentire — resta quello che abbiamo dichiarato poco sopra confrontandoci con Nagel: un mistero che questo libro non pretende di sciogliere, ma di nominare con onestà per poi proseguire. Ma su tutto ciò che segue da quel primo passo — come il sentire sia potuto diventare valenza, la valenza emozione, l'emozione empatia, l'empatia risonanza e significato, e infine, in cima alla scala, la domanda sull'essere — questo libro ha ora, crediamo, fornito una risposta. Non più soltanto una domanda diversa da porre. Una strada, per la prima volta interamente percorsa, per rispondervi.

Chi scrive queste pagine l'ha posta a sé stesso, questa domanda, molto prima di saperla argomentare con Heidegger o con Aristotele: seduto accanto a un'anziana che aveva perso tutto, in un ospedale da campo a Caraballeda, chiedendosi perché proprio quel dolore, e non un altro tra i milioni che accadono ogni giorno nel mondo, gli stesse toccando in quel momento con quella forza. Questo capitolo non ha risposto a quella domanda specifica. Ha mostrato, spero, perché una domanda come quella possa sorgere affatto — in un essere fatto di atomi, in un universo che non doveva nulla a nessuno.

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 9

- Aristotele, *Metafisica*, Libro I (già citato nel Capitolo 1), sul tema della meraviglia come origine del filosofare.
- Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit. (già citato nel Capitolo 1), in particolare l'Introduzione e i paragrafi sulla differenza ontologica e sulla comprensione preontologica dell'essere.
- Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, pubblicato postumo, Éditions du Seuil, Parigi 1955 —

edizione italiana: *Il fenomeno umano*, trad. it. di Fabio Mantovani, introduzione di Lodovico Galleni, Queriniana, Brescia (7a ed. 2020).

- Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford University Press, New York 2012 — edizione italiana: *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, a cura di Michele Di Francesco, trad. it. di Sarah Songhorian, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Antonio Damasio, *Lo strano ordine delle cose*, cit. (già citato nei Capitoli 3 e 8).
- Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit. (già citato nel Capitolo 8).

PARTE V — Conseguenze: l'etica della permeabilità

Capitolo 10 — Permeabili, non impermeabili né fragili

L'empatia, sostiene lo psicologo Paul Bloom, funziona come un riflettore: illumina intensamente un punto solo, lasciando tutto il resto nell'ombra. Con questa immagine egli apre il proprio attacco, tra i più influenti degli ultimi anni, contro l'idea che l'empatia sia una guida morale affidabile. È un'immagine efficace, ed è bene affrontarla di petto, perché questo capitolo deve rispondere a una domanda che i capitoli precedenti hanno soltanto rinviato: se la ragione ha costruito il distacco per proteggerci da un pericolo reale — il distress empatico, il burnout, descritti nel quinto capitolo — recuperare l'empatia primordiale non rischia di riportarci esattamente a quel pericolo?

Il caso di Bloom

Nel suo *Contro l'empatia*, Paul Bloom costruisce un'argomentazione a tre punte contro l'idea, quasi universalmente accettata, che più empatia significhi automaticamente più moralità. Il primo punto è il pregiudizio: l'empatia, mostra Bloom appoggiandosi a una solida letteratura sperimentale, non si distribuisce in modo imparziale, ma si concentra su chi ci somiglia, chi ci è vicino, chi ha un volto riconoscibile — l'effetto vittima identificabile, per cui la storia di un singolo bambino in pericolo muove risorse e attenzione molto più di statistiche che descrivono la sofferenza di migliaia di persone anonime. Il secondo punto è l'innumerabilità: l'empatia, per come è strutturata, non sa contare — non genera una risposta proporzionalmente più intensa quando le vittime passano da una a cento a diecimila, e questo la rende una guida sistematicamente distorta ogni volta che una decisione morale richiede di confrontare l'entità di sofferenze diverse su scala ampia. Il terzo punto, quello che direttamente riguarda questo libro, è l'esaurimento: lasciarsi attraversare senza mediazione da ogni sofferenza incontrata porta, nel tempo, a un costo psicologico che Bloom considera insostenibile, e che rischia di produrre non più aiuto, ma minore capacità di aiutare.

Bloom non propone di abolire la cura per gli altri: propone di sostituire l'empatia — il farsi attraversare dallo stato emotivo altrui — con quella che chiama compassione razionale: un'attenzione al benessere altrui guidata dalla ragione e non dal contagio emotivo, capace di restare imparziale, di scalare correttamente su grandi numeri, e di non esaurire chi la esercita. È una proposta seria, sostenuta da una letteratura scientifica solida — in parte la stessa letteratura sul distress empatico che questo libro ha già incontrato nel quinto capitolo attraverso

Tania Singer — e merita di essere presa sul serio prima di essere messa in discussione.

Il fraintendimento nascosto

Eppure, se si osserva con attenzione la struttura dell'argomento di Bloom, emerge un problema che i capitoli precedenti di questo libro hanno già, senza saperlo, cominciato a risolvere. Bloom tratta l'empatia come un blocco unico e indifferenziato: o la si prova, con tutti i suoi difetti, o la si sostituisce interamente con la compassione razionale. Ma il quarto capitolo di questo libro, ricostruendo l'archeologia della parola empatia, ha mostrato che già un secolo fa la fenomenologia distingueva con precisione ciò che Bloom sembra trattare come indistinto: Edith Stein separava l'empatia autentica dalla fusione totale che chiamava unipatia; Carl Rogers, nella pratica clinica, distingueva l'empatia matura — che entra nel mondo dell'altro restando consapevole della condizione del "come se" — dalla pura identificazione, che definiva un rischio, non un ideale. E il quinto capitolo, attraverso la stessa Tania Singer che Bloom cita a sostegno della propria tesi, ha mostrato che la ricerca scientifica distingue il distress empatico non regolato — quello che effettivamente esaurisce chi lo prova — dalla compassione, uno stato che include coinvolgimento reale senza il medesimo costo.

Bloom, in altre parole, ha ragione sui difetti dell'empatia non regolata — il contagio grezzo, la fusione senza ritorno, l'attraversamento che non lascia spazio a un confine. Ma generalizza questi difetti a ogni forma possibile di coinvolgimento emotivo con l'altro, senza considerare che la stessa tradizione scientifica e filosofica da cui attinge aveva già isolato una via intermedia — non l'empatia grezza che critica, non la compassione distaccata che propone come alternativa, ma

qualcosa che entrambe le tradizioni, la fenomenologica e la neuroscientifica, avevano già cominciato a descrivere senza dargli ancora un nome pienamente sviluppato.

La permeabilità

Questo libro propone di dare a quella via intermedia un nome preciso: permeabilità. Una membrana permeabile — l'immagine non è casuale, e riprende direttamente ciò che Hans Jonas, nell'ottavo capitolo, chiamava la libertà bisognosa dell'organismo vivente — non è né una parete impermeabile, che impedisce ogni scambio con l'ambiente e condanna l'organismo all'isolamento e infine alla morte, né un confine dissolto, che lascia l'organismo indifeso davanti a qualunque sostanza lo attraversi, fino a perdere la propria identità. È un confine selettivo: lascia passare ciò che serve, trattiene ciò che minaccia, e soprattutto si rigenera dopo ogni scambio, restando pronta per il successivo.

Essere permeabili, nel senso in cui questo libro usa il termine, significa esattamente questo, trasposto dal metabolismo cellulare all'incontro con l'altro: lasciarsi attraversare abbastanza da sentire l'altro come reale — non come un caso da gestire, non come uno stato da riconoscere a distanza con la fredda accuratezza di cui parlava Rogers — ma senza che questo attraversamento cancelli il confine tra sé e l'altro, senza scivolare nell'unipatia che Stein giustamente condannava, e soprattutto con la capacità di tornare, dopo l'incontro, al proprio equilibrio — non impassibili come se l'incontro non fosse accaduto, ma nemmeno permanentemente alterati come se non fossimo più in grado di incontrare nessun altro dopo quel primo incontro.

È esattamente questa capacità, non altro, che ho riconosciuto — solo in un secondo momento, scrivendo queste pagine — nei giorni trascorsi nell'ospedale da campo di Caraballeda, raccontati

nel quinto capitolo. Lasciarsi attraversare dal dolore di chi aveva perso tutto, senza la corazza che la formazione professionale insegna a costruire, e tornare comunque, ogni sera, capace di affrontare il giorno successivo: non perché quel dolore avesse smesso di toccarmi, ma perché qualcosa in me si era rigenerato abbastanza da poterlo attraversare di nuovo. Non lo sapevo ancora chiamare permeabilità, allora. Lo vivevo soltanto.

Due compiti morali diversi

Torniamo ora, con questo strumento concettuale in mano, all'obiezione più tecnica di Bloom: l'innumerabilità. Ha ragione Bloom nel dire che nessuna quantità di permeabilità, per quanto ben regolata, potrà mai farci sentire proporzionalmente di più per diecimila persone che per una sola. Su questo punto specifico, il libro non contesta Bloom: nessuna forma di attraversamento emotivo, per quanto matura, è uno strumento adatto a confrontare l'entità di sofferenze su scala statistica, a decidere come allocare risorse limitate tra migliaia di beneficiari possibili, a valutare politiche pubbliche che riguardano milioni di persone che non incontreremo mai individualmente. Per questi compiti, la ragione — il calcolo, la statistica, il confronto imparziale — resta insostituibile, ed è qui che la compassione razionale di Bloom ha pienamente ragione di esistere.

Ma esiste un secondo compito morale, distinto dal primo, per cui la permeabilità resta insostituibile a sua volta: l'incontro diretto con una persona reale, presente, davanti a noi. Quando l'infermiere è al capezzale di un singolo paziente, quando il soccorritore ha davanti una singola persona sotto le macerie, nessun calcolo statistico può sostituire la qualità di quella presenza — ed è precisamente in quel momento che la permeabilità, non la distanza razionale, fa la differenza tra un

incontro reale e la semplice esecuzione di un protocollo. L'errore di Bloom non è aver descritto correttamente i limiti dell'empatia nel primo compito — li ha descritti con grande precisione. È aver concluso che, poiché l'empatia fallisce nel primo compito, debba essere eliminata anche dal secondo, dove invece è insostituibile.

Resta, va detto con onestà, il problema del pregiudizio — l'effetto vittima identificabile — che riguarda proprio il secondo compito, quello dell'incontro diretto, e che la sola permeabilità non risolve. È vero, e questo libro non lo nega: essere permeabili verso chi si ha davanti non garantisce, da solo, che si scelga di essere presenti in modo equo verso chi merita attenzione quanto altri ma non capita di incontrare. Questo è precisamente il punto in cui il compito della permeabilità e il compito della ragione tornano a intrecciarsi: la ragione può e deve correggere la distribuzione ingiusta delle occasioni di incontro — decidere, con criteri imparziali, chi merita di essere raggiunto, quali priorità dare, come organizzare il soccorso su vasta scala — mentre la permeabilità governa la qualità di ciò che accade una volta che l'incontro, deciso razionalmente, ha luogo. Non sono in competizione. Sono due strumenti per due fasi diverse dello stesso compito morale.

La risposta all'obiezione: l'impermeabilità non previene il burnout, spesso lo produce

Resta l'obiezione che dà il titolo a questo capitolo: il recupero dell'empatia primordiale non porta al burnout che l'evoluzione culturale ha imparato a evitare? La risposta più diretta viene da una fonte che questo libro ha già citato, nel quinto capitolo, per altri motivi: la ricerca di Christina Maslach sul burnout professionale. Il modello di Maslach, oggi lo standard di riferimento in tutta la letteratura sull'esaurimento lavorativo,

descrive il burnout non come un unico sintomo ma come tre dimensioni distinte: l'esaurimento emotivo, la ridotta realizzazione personale, e — questo è il punto decisivo per la nostra obiezione — la spersonalizzazione: il trattare le persone di cui ci si occupa come oggetti, casi, numeri, invece che come individui reali.

Questo terzo elemento merita tutta la nostra attenzione, perché rovescia l'intuizione da cui l'obiezione parte. La spersonalizzazione — l'impermeabilità totale, la distanza costruita per non essere mai più toccati — non è la protezione contro il burnout. È, nel modello di Maslach, una delle sue componenti costitutive. Chi si difende dall'esaurimento chiudendo ogni permeabilità non sta evitando il burnout: ne sta già vivendo una delle tre dimensioni. La vera prevenzione, secondo la stessa letteratura che l'obiezione invoca, non consiste nell'azzerare l'attraversamento, ma nel costruire — esattamente come la membrana cellulare di cui parlava Jonas — la capacità di rigenerarsi dopo ogni scambio, non quella di impedire lo scambio fin dal principio.

Il burnout da cui la ragione ha storicamente cercato di proteggerci non nasce, allora, dall'attraversamento in sé, ma dall'attraversamento privo della capacità di ritorno all'equilibrio — esattamente ciò che questo libro chiama, fin dall'inizio di questo capitolo, la differenza tra permeabilità e fragilità. Restituire all'empatia il proprio ruolo primordiale non significa tornare a un attraversamento indifeso e senza confine, contro cui Bloom ha ragione di mettere in guardia. Significa recuperare la capacità — biologica, prima ancora che morale, come la stessa vita cellulare ci insegna — di lasciarsi attraversare e tornare intatti, pronti per l'incontro successivo. Non impermeabili, come la compassione razionale di Bloom finirebbe per renderci in ogni

incontro diretto in cui la ragione da sola non basta. Non fragili, come l'empatia grezza contro cui Bloom ha giustamente scritto il proprio libro. Permeabili — nel senso più letterale e più antico che questa parola possa avere.

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 10

- Paul Bloom, *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, Ecco/HarperCollins, New York 2016 — edizione italiana: *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità*, Liberilibri, Macerata 2023.
- Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, cit. (già citato nel Capitolo 4).
- Carl R. Rogers, *A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships*, cit. (già citato nel Capitolo 4).
- Tania Singer, Olga M. Klimecki, «Empathy and Compassion», cit. (già citato nel Capitolo 5).
- Hans Jonas, *Organismo e libertà*, cit. (già citato nel Capitolo 8), per il concetto di *bedürftige Freiheit* (libertà bisognosa) applicato qui in chiave metaforica alla permeabilità emotiva.
- Christina Maslach, «Burnout: A Multidimensional Perspective», cit. (già citato nel Capitolo 5), in particolare per il modello a tre dimensioni (esaurimento emotivo, spersonalizzazione, ridotta realizzazione personale).

Capitolo 11 — Dall'Etica Intermedia alla filosofia della risonanza

A poche centinaia di metri da un ospedale da campo allestito su

un terreno da golf a Caraballeda, in Venezuela, si trovava nel luglio del 2026 la torre OPP 26: dodici piani, crollati su sé stessi il 24 giugno. Chi scrive queste pagine — infermiere della squadra sanitaria italiana inviata sul posto — possedeva la formazione necessaria per lavorare su quelle macerie. Non gli fu permesso di farlo: la missione a cui apparteneva era inquadrata nella Protezione Civile, non nelle squadre USAR autorizzate a intervenire sui crolli. A poche centinaia di metri da lì, alcuni volontari del luogo, senza alcuna qualifica e senza alcun mandato, scavavano a mani nude tra le macerie, contribuendo all'estrazione di decine di persone. E ancora vicino, una squadra di volontari messicani — i Topos Aztecas, guidati da un uomo di ottant'anni conosciuto come Topo Mayor — operava con una libertà organizzativa che nessuna missione governativa avrebbe potuto concedersi.

Tre modi diversi di stare di fronte alla stessa tragedia. Questo ultimo capitolo li userà come mappa per una domanda che ha attraversato entrambi i libri di questo percorso, dal teatro dell'Etica Intermedia fino alla genealogia cosmologica dell'empatia: come si vive, concretamente, in un tempo in cui la tecnica — le sue procedure, i suoi protocolli, e oggi le sue intelligenze artificiali — non può più essere né rifiutata né venerata, ma va abitata?

Phronesis contro techne

Aristotele, nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, distingue con una precisione che duemilatrecento anni non hanno reso obsoleta due forme di sapere pratico. La *techne* — l'abilità tecnica — è un sapere che procede per regole generali: chi possiede una tecnica sa applicare, in modo affidabile e ripetibile, un procedimento che produce lo stesso risultato in condizioni simili. La *phronesis* — la

saggezza pratica, spesso tradotta come prudenza — è invece un sapere che non si lascia mai ridurre del tutto a regola: è la capacità di cogliere che cosa, in questa situazione specifica e irripetibile, sia effettivamente da fare, quando nessuna regola generale basta da sola a deciderlo.

I tre casi con cui abbiamo aperto questo capitolo si dispongono lungo esattamente questo asse. La missione italiana, vincolata da un protocollo di ruoli — chi può intervenire sulle macerie e chi no — è pura *techne*, applicata con rigore anche quando la specificità della situazione avrebbe forse richiesto altro: il quinto capitolo di questo libro ha già riconosciuto, con equilibrio, che questa rigidità nasce da ragioni reali di sicurezza e coordinamento, non da indifferenza. I volontari del luogo, che scavano senza alcun protocollo, guidati soltanto dal bisogno immediato che hanno davanti, incarnano la *phronesis* nella sua forma più pura, quasi priva di *techne* — un giudizio interamente sentito, caso per caso. I Topos Aztecas occupano lo spazio intermedio che questo capitolo intende argomentare come il più fecondo dei tre: possiedono una *techne* reale, addestrata in decenni di interventi, ma la esercitano con una libertà di giudizio — dove scavare, quando rischiare, quando fermarsi — che nessun protocollo esterno potrebbe dettare al loro posto. Non rifiutano la tecnica. La abitano con phronesis.

L'eco della banalità del male

Vale la pena, a questo punto, rendere esplicito un parallelo che il quinto capitolo aveva solo accennato, spostandolo qui per la sua piena trattazione. Hannah Arendt, osservando il processo a Adolf Eichmann, formulò la propria tesi più discussa: la capacità del male di annidarsi non nella crudeltà deliberata, ma nell'adesione acritica a una procedura — nell'incapacità, o nel rifiuto, di

sostituire al proprio ruolo burocratico un giudizio morale diretto. È una tesi che riguarda un contesto storico di una gravità che nulla, in questo libro, intende avvicinare per equivalenza. Ma il meccanismo strutturale che Arendt isola — una procedura che si sostituisce al giudizio, indipendentemente dalla scala morale del caso — è lo stesso meccanismo, su scala infinitamente più piccola e con intenzioni interamente buone, che ha tenuto un infermiere addestrato a poche centinaia di metri da una torre crollata. La burocrazia dei soccorsi internazionali non è colpevole di nulla di simile a ciò che Arendt descriveva. Ma condivide con quel meccanismo una struttura logica che vale la pena riconoscere con onestà: una regola, per quanto necessaria, può arrivare a sostituire la domanda "che cosa serve, qui, ora" con la domanda "chi è autorizzato a intervenire" — e questo scivolamento, quando avviene, è esattamente ciò che la *phronesis* aristotelica esiste per impedire.

L'Etica Intermedia ritrovata

È a questo punto che i due libri di questo percorso si ricongiungono pienamente. Il primo libro aveva proposto, attraverso il teatro, un'Etica Intermedia costruita sulla sintesi di due figure: il Viandante di Umberto Galimberti, consapevole del limite e refrattario al possesso, e l'Oltreuomo di Nietzsche, capace di cavalcare la tecnica per dominarla dall'interno invece di venerarla o fuggirla. Quel libro affidava questa sintesi all'intuizione e all'emozione del teatro. Questo libro può ora mostrare, con il lessico che Aristotele ci ha offerto, che cosa quella sintesi richieda in termini precisi: l'Etica Intermedia è la scelta di non lasciare mai che la *techne* — per quanto necessaria, per quanto abile, per quanto oggi potenziata da intelligenze artificiali capaci di calcoli che nessuna mente umana potrebbe

eguagliare — sostituisca del tutto la *phronesis*, il giudizio sentito e permeabile di cui il decimo capitolo ha già mostrato la struttura biologica e la sostenibilità psicologica.

Non è un'etica che rifiuta la tecnica: lo abbiamo escluso fin dal secondo capitolo, quando abbiamo mostrato che la scienza non va rifiutata ma ricollocata, e lo ribadiamo qui in forma pratica. Un mondo senza la *techne* dei Topos Aztecas — la loro competenza reale, accumulata in decenni — salverebbe meno vite, non di più: l'improvvisazione priva di ogni competenza tecnica, per quanto animata dalle migliori intenzioni, sarebbe essa stessa irresponsabile. L'Etica Intermedia non chiede di scegliere tra il volontario a mani nude e la missione istituzionale, tra il gesto puro e il protocollo. Chiede che la *techne*, quale che sia il suo grado di sofisticazione, resti sempre accompagnata da qualcuno capace di chiedersi, caso per caso, se la regola generale stia ancora servendo la persona che ha davanti — o se abbia cominciato, senza che nessuno se ne accorgesse, a servire solo sé stessa.

Perché l'empatia non è simulabile dalla tecnica

Resta un'ultima domanda, che il presente momento storico rende impossibile da rinviare oltre: se le intelligenze artificiali continueranno a perfezionarsi — a scrivere, calcolare, prevedere, persino a simulare linguisticamente il tono della cura e della comprensione — che cosa resterà, alla fine, a distinguere il giudizio umano dalla tecnica più sofisticata che l'uomo abbia mai costruito?

La genealogia che questo libro ha ricostruito, capitolo dopo capitolo, offre una risposta che non dipende da alcuna facoltà misteriosa o irriducibile alla natura — coerentemente con tutto ciò che il libro ha sostenuto finora — ma che è, per questo stesso

motivo, più solida di un semplice atto di fede nell'insostituibilità umana. L'empatia, nel senso preciso che questo libro ha costruito a partire da Jonas, non nasce da un calcolo: nasce dalla libertà bisognosa del metabolismo, dal fatto che un organismo vivente deve costantemente rinnovarsi attraverso lo scambio con ciò che gli è esterno, pena la propria dissoluzione. È perché siamo mortali, bisognosi, vulnerabili — perché qualcosa in noi può davvero essere perso — che possiamo essere davvero attraversati dalla perdita di un altro. Un sistema artificiale, per quanto sofisticato, non metabolizza. Non ha nulla da perdere nel senso in cui un corpo vivente può perdere sé stesso. Può produrre, con crescente precisione, la firma esteriore dell'empatia — le parole giuste, il tono adeguato, persino risposte che un osservatore esterno giudicherebbe indistinguibili da quelle di una persona che sente per davvero. Ma non c'è, in quel sistema, alcuna membrana da attraversare, perché non c'è alcuna libertà bisognosa che quella membrana protegga.

È onesto aggiungere, con la stessa cautela che questo libro ha mantenuto ogni volta che si è avvicinato a un confine ancora aperto della conoscenza, che questa distinzione vale finché — e nella misura in cui — i sistemi artificiali restano privi di metabolismo, di mortalità, di una qualunque forma di libertà bisognosa nel senso di Jonas. Non è un'impossibilità logica assoluta, scolpita per sempre nella natura delle cose: è una condizione empirica, oggi verificata, che potrebbe in linea di principio essere messa in discussione da sviluppi che nessuno, allo stato attuale, è in grado di prevedere con certezza. Ma finché quella condizione resta vera — finché la tecnica, per quanto intelligente, non ha nulla da perdere — l'empatia resterà ciò che nessuna tecnica potrà possedere, per quanto perfettamente possa impararne il linguaggio.

Il testimone necessario

Questo libro si è aperto con un'immagine e può chiudersi, prima delle conclusioni finali, riprendendo quella stessa immagine da un'ultima angolazione. Un sasso raccolto su una spiaggia, abbiamo mostrato nell'ottavo capitolo, resta indifferente finché nessuno lo raccoglie: possiede l'essere-minimo, non ancora il significato. Lo stesso vale, su scala più vasta, per qualunque sistema — biologico o artificiale, naturale o costruito — privo di un soggetto capace di risonanza che lo attraversi. Una tecnica che calcolasse ogni cosa, che ottimizzasse ogni processo, che risolvesse ogni problema, ma che non avesse più, al proprio fianco, nessuno capace di essere davvero toccato da ciò che quella tecnica produce, non avrebbe raggiunto la perfezione. Avrebbe raggiunto l'insignificanza — un mondo di pura efficienza, privo di qualunque ragione per cui l'efficienza dovrebbe contare.

È qui che l'Etica Intermedia trova la propria giustificazione ultima, quella che né il teatro del primo libro né la sola argomentazione filosofica di questo, prese separatamente, avrebbero potuto fornire per intero: non serve a proteggere l'uomo dalla tecnica, come se fossero nemiche. Serve a garantire che continui a esistere, accanto a ogni tecnica che costruiremo, qualcuno capace di essere il testimone — nel senso più pieno e più antico della parola — di ciò che quella tecnica farà. Non uno spettatore passivo, condannato a osservare un mondo che non gli appartiene più. Un testimone permeabile: capace di lasciarsi attraversare da ciò che accade, e per questo capace, unico tra tutti gli esseri che abbiamo conosciuto o costruito, di renderlo significativo.

Note e riferimenti bibliografici — Capitolo 11

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Libro VI, sulla distinzione tra *techne* e *phronesis* — edizione italiana: a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari (edizione con testo greco a fronte).
- Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit. (già citato nel primo libro di questo percorso).
- Hans Jonas, *Organismo e libertà*, cit. (già citato nei Capitoli 8 e 10), per il concetto di *bedürftige Freiheit* applicato qui alla distinzione tra empatia autentica e sua simulazione tecnica.
- Riferimenti alla missione italiana di soccorso in Venezuela e ai Topos Aztecas: si vedano le fonti giornalistiche già indicate nel Capitolo 5.

Conclusione — Un invito, non una sintesi

Non riassumeremo, in queste ultime pagine, undici capitoli che il lettore ha già attraversato. Un libro che si chiude ripetendo sé stesso tradisce il proprio metodo — e il metodo di questo libro, fin dalla prima pagina, non è mai stato accumulare risposte, ma riformulare la domanda con sempre maggiore precisione. È a questo, soltanto, che vogliamo dedicare le righe finali.

La domanda con cui il primo libro di questo percorso si congedava dal lettore era già stata riformulata, ma non ancora sostenuta: *come ha fatto l'universo a diventare capace di sentirsi?* Era, allora, un'intuizione affidata alla suggestione di chi leggeva, sorretta più dalla forza di un'immagine — il gesto ippocratico, il sasso che diventa presenza, il cielo stellato che tocca senza restituire lo sguardo — che da un'argomentazione capace di

reggere un'obiezione seria. Questo libro non aveva altro compito che questo: prendere quell'immagine e vedere se resistesse. Se il gesto ippocratico, applicato non più all'epilessia ma alla metafisica, potesse davvero sostituire la ricerca del fondamento con la ricostruzione di una genealogia. Se un'empatia nata per riconoscere il dolore di un altro essere umano potesse davvero, per exaptation e non per miracolo, estendersi fino a includere ciò che non ha volto. Se un sasso potesse davvero diventare significato senza smettere di essere materia. Se, alla fine di questa catena, potesse comparire — non come premessa nascosta, ma come esito tardivo e fragile — la domanda sull'essere che la tradizione filosofica ha per secoli trattato come punto di partenza.

Crediamo, con l'onestà che abbiamo cercato di mantenere in ogni capitolo, che la catena regga. Non perché ogni suo anello sia inattaccabile — un lettore più esperto di noi in una singola disciplina, la fenomenologia o la sociobiologia o la teoria della fondazione metafisica, troverà certamente punti da affinare, obiezioni non ancora previste, autori che avrebbero meritato più spazio. Ma perché la struttura complessiva — cosmo, vita, emozione, empatia, risonanza, significato, filosofia, essere — non dipende da nessuno dei suoi anelli preso isolatamente. Dipende dal fatto che, presi insieme, raccontano una storia continua, senza salti inspiegabili, senza miracoli nascosti a metà percorso. È questo, più di ogni singola tesi, ciò che il libro chiede al lettore di valutare.

Resta, e lo ripetiamo un'ultima volta perché nessuna conclusione dovrebbe nasconderlo, un residuo che questo libro non ha sciolto: come la materia, in ultima istanza, possa sentire. Non lo sappiamo, e sospettiamo che nessuno, oggi, lo sappia per davvero. Ma abbiamo imparato, scrivendo queste pagine, che

ammettere un mistero non richiede di arrestare l'indagine un passo prima di esso. Ippocrate non sapeva quale fosse la causa esatta dell'epilessia. Sapeva soltanto che il mistero non autorizzava la spiegazione sacra. Allo stesso modo, non sappiamo come la materia senta. Sappiamo, crediamo di aver mostrato, che una volta ammesso — con Damasio, con Jonas, con l'intera biologia contemporanea — che in qualche modo essa senta, tutto il resto segue con una continuità che nessun ulteriore miracolo deve spiegare.

Chi ha scritto questo libro non è un filosofo di professione, e lo ha dichiarato fin dalle prime pagine senza volerlo nascondere come un difetto. È un infermiere, del 118 e delle squadre di soccorso, che ha imparato l'empatia non nei seminari ma nei turni di notte, nei corridoi degli ospedali, e infine tra le macerie di un paese che non conosceva. Se questo libro ha un pregio che nessun trattato accademico avrebbe potuto avere allo stesso modo, è forse proprio questo: non discendere da un sistema filosofico verso l'esperienza, ma risalire dall'esperienza fino a un sistema che ora può dialogare, alla pari, con Heidegger e con Kant, con Whitehead e con Jonas — senza aver mai dimenticato, nel farlo, il peso di una mano stretta da qualcuno che aveva perso tutto.

Il primo libro di questo percorso era dedicato a un bambino di cinque anni, perché potesse un giorno leggerlo e capire il modo in cui suo padre aveva scelto di vivere. Questo libro è dedicato a un popolo che, in pochi giorni terribili, ha insegnato a quello stesso padre che il modo in cui aveva scelto di vivere non era un'ipotesi da verificare, ma qualcosa che già reggeva, prima ancora di sapere come chiamarlo. Tra queste due dediche sta l'intero arco di ciò che abbiamo tentato: un'intuizione, affidata a un bambino perché la sentisse; una teoria, affidata a chiunque

voglia leggerla perché la metta alla prova; e in mezzo, senza che nessuno l'avesse programmato, la prova stessa.

Non offriamo, in queste pagine, un sistema chiuso. Un sistema chiuso sarebbe, del resto, il tradimento più diretto possibile del proprio metodo: se la genealogia insegna qualcosa, è che nessuna storia è mai davvero conclusa, che ogni risposta apre la strada a una domanda successiva, più precisa della precedente. Offriamo, semmai, un invito — lo stesso che Ippocrate offrì, senza saperlo, a chiunque avrebbe continuato a interrogarsi sul male sacro dopo di lui: non fermatevi al mistero. Non scambiatelo per un fondamento. Cercatene la storia.

La domanda, alla fine di questo libro, non è più soltanto *«Che cos'è l'Essere?»*. È diventata, e crediamo che possa restare per chi vorrà raccoglierla, *«Come ha fatto l'universo a diventare capace di sentirsi?»* — sostenuta, ora, non più da una sola immagine, ma da undici capitoli che hanno provato, un passo alla volta, a meritarsela.

Nota dell'autore sulla natura di quest'opera

Questo libro non nasce per essere venduto. Nasce per essere donato.

L'idea che porta — che l'essere sia empatia, che il sentire venga prima del pensare, che la domanda sull'essere sia figlia e non madre della nostra capacità di essere toccati dal mondo — non è una proprietà. È un'ipotesi lanciata nel mondo perché qualcuno, chiunque, possa raccoglierla, contestarla, correggerla, portarla dove io non sono riuscito ad arrivare. Chi vorrà farla propria è libero di farlo. Chi vorrà smontarla renderà a questo lavoro il servizio migliore che possa riceverne: metterlo alla prova.

Non sono un filosofo di professione. Sono un infermiere, e ho costruito questo pensiero nell'arco di una vita, tra un turno e l'altro, senza le parole tecniche che l'accademia insegna e con tutte le imprecisioni che un autodidatta porta inevitabilmente con sé. Se in queste pagine ci sono errori — e certamente ce ne sono — appartengono a me, non all'idea. L'idea, se ha valore, saprà sopravvivere anche a chi l'ha formulata per primo in modo imperfetto.

La distribuzione gratuita di questo testo non è un ripiego, ma una coerenza. Un libro che sostiene che il senso nasce dal legame tra le persone, e non dal possesso delle cose, non poteva che essere offerto invece che venduto. Se anche una sola persona, leggendolo, tornerà a guardare il dolore di un altro senza voltarsi dall'altra parte, questo lavoro avrà avuto il compenso che gli spetta — l'unico che gli interessa.

Fatelo vostro. Fatene qualcosa di migliore.

Appendice — La lettera a Umberto Galimberti

Il seme di tutto ciò che precede

Nota introduttiva

Questa lettera fu scritta di getto, alcuni anni prima dei due libri che compongono questo volume, e inviata al filosofo Umberto Galimberti dopo una sua conferenza a Ferrara. La riporto qui nella sua forma originale, senza correggerla, perché è il documento da cui tutto è cominciato: l'intuizione grezza, ancora priva di argomenti, da cui sono poi nati il primo e il secondo libro. La lascio così com'era, con le sue imperfezioni, perché è così che nascono i pensieri: prima si sentono, poi, molto dopo, si imparano a dire.

La lettera

Con chi parlava Nietzsche delle sue idee?

O forse dovrei chiedere: da chi andava Nietzsche prima di essere Nietzsche a parlare dei suoi pensieri?

La risposta può anche rimanere incognita a dire il vero, il motivo di questa domanda è il vero centro intorno al quale gira un pensiero, un'idea della quale non saprei con chi parlarne.

Questa idea tratta di parole e tempo, del preludio di una nuova età: che stia iniziando il percorso che porta alla fine dell'età della

tecnica e iniziando quello dell'intelligenza artificiale?

A Novembre ero presente alla sua conferenza a Ferrara, e parlando in macchina durante il tragitto per raggiungere il teatro mi era sorta una domanda (pur sapendo che non apprezza le domande a fine conferenza): come si fa ora che la tecnica sta acquisendo una sua intelligenza?

Tenni quella domanda viva dentro di me sapendo che prima o poi, forse, sarei riuscito a trovare una risposta da solo.

Ed è così che volendo iniziare a studiare greco da autodidatta, un pomeriggio su un tram, pensai: "chissà quante parole nuove dovrò imparare".

Chiaramente non si inizia mai a studiare parole che sottendono un concetto complesso, come ad esempio "assertivo", ma si comincia con "casa", "sole", "albero", etc.

E forse proprio così è andato il mondo: nell'esigenza di dover descrivere un pensiero, per esempio il sole, nacque la parola per indicarlo e quindi parlare del sole;

E partendo dalle cose vicine e immediatamente pratiche, si è giunti a descrivere il mondo e il mondo delle idee sempre più in profondità.

Penso allora che chi più parole conosce, più idee ha in testa da legare fra loro.

Detto questo, ho continuato a riflettere: una volta, per esempio, non esisteva la zappa come la intendiamo noi oggi. Tra l'altro, qui possono già esserci due concetti diversi: per me la zappa è un attrezzo dei nonni, arrugginito e riposto in cantina; per mio nonno era la l'attrezzo che usava quotidianamente finché ne aveva le forze.

Ma tornando al discorso, ciò che è accaduto è che prima si è

pensato ad un attrezzo per rompere le zolle, e quindi ne è nata l'idea. Poi si è provato a crearlo e nel mentre ne è nata la parola con cui indicarlo. Il risultato è lo strumento stesso a cui ora diamo un nome.

Se una volta non esisteva la parola zappa e con l'idea e lo strumento si è entrati nell'era moderna, con l'arrivo dei trattori e le zappe riposte in garage, si è entrati invece nell'era della tecnica. Tuttavia, non è lo strumento, ma l'idea in sé che è cambiata.

Gli strumenti sono solo finiti in disuso perché le parole che li descrivevano pian piano sono state sostituite da altre. Altre parole, altre idee, altri strumenti.

Le zappe non sono finite in garage per l'arrivo dei trattori, ma perché si è detto sempre più trattore e sempre meno zappa, e ora per chi non usa più questi strumenti ma ogni tanto ne reperisce qualcuno nelle cantine o nei garage, altro non fa che rievocare il ricordo di UN'ERA PASSATA.

L'inquietudine alla fine di tutto questo discorso mi viene dalle parole che prima non esistevano, che non erano mai state pensate, ma che invece ora sono state coniate e vengono nominate sempre più spesso: intelligenza artificiale.

Ormai l'intelligenza artificiale inizia a essere ovunque: macchine che guidano da sole, computer che ragionano, elettrodomestici intelligenti, applicazioni che fanno il lavoro sostituendosi alle persone…

E se l'età della tecnica ha portato alla desertificazione dei sentimenti dell'uomo e ad un suo impoverimento intellettuale, che succederà ora che l'intelligenza sarà sempre più artificiale e sempre meno umana?

Quanto ci metteranno dei super computer a calcolare tutte le conseguenze dei comportamenti umani e a soppesarle con le guerre, la fame, il cambiamento climatico, …?

E se pensare a livello umano non servirà più a nulla o poco e nulla, quanto impiegherà a prendere il controllo su tutto questa intelligenza artificiale?

E una volta preso il controllo su tutto, a cosa servirà la parte umana in questo mondo se non a sopravvivere per essere i testimone di questa intelligenza artificiale?

Eh sì, perché senza mondo non ci sarebbe intelligenza artificiale e senza "testimoni" l'intelligenza artificiale non avrebbe nessuno scopo e nessun fine…

Tutto troppo presto? Tutto troppo futuristico per arrivare a dire che siamo all'apice di una crescita e di un'era, che è forse quella di più breve durata vista finora?

Eppure se pensiamo in avanti, con il materiale che abbiamo a nostra conoscenza, forse i conti tornano e questa della tecnica sarà l'ultima piccola parentesi prima di un'era invece molto più lunga in cui l'essere umano sarà privato di tutto quello che si era costruito nel passato, senza riuscire a fare quel salto dell'oltreuomo di Nietzsche e del Viandante di Galimberti. L'essere umano si troverà a fare la parte dell' "Io" delle macchine e la sua esistenza servirà solo come spettatrice di un'intelligenza artificiale che ha preso il posto degli uomini per sopravvivere su un piccolo mondo sull'orlo del baratro.

Proprio come nei film: pochi uomini vestiti, tutti uguali e senza alcuno scopo, se non quello di controllare una macchina gigante che ricrea le condizioni terrestri su un mondo ormai inospitale con l'unico scopo a sua volta di avere dei testimoni che assistano al suo funzionamento. All'intelligenza Artificiale interesserebbe

solo alimentare se stessa, ma sarebbe un fine senza scopo se non avesse degli spettatori umani!

Chissà se tutto questo è solo fantascienza da film o se il pensiero che ha creato le parole e ora le mette in pratica ci porterà a essere solo spettatori di una “vita” altrui che ci garantisce quella sicurezza che tanto hanno cercato di costruire in passato e che ora non siamo più in grado di salvaguardare mettendo un limite alle nostre azioni collettive.